
Digitized by the Internet Archive
in 2024

https://archive.org/details/cuadernos-hispanoamericanos_1953_40

AP
63
C6697

CUADERNOS HISPANOAMERICANOS

40

1953

MADRID

Reprinted with the permission of
INSTITUTO DE CULTURA HISPANICA, MADRID

KRAUS REPRINT LIMITED
Nendeln/Liechtenstein
1968

Printed in Germany

Lessing-Druckerei Wiesbaden



BRUJULA DEL PENSAMIENTO

LECCION SOBRE LA COSA *

POR

MARTIN HEIDEGGER

Se acortan todos los a-lejamientos en el tiempo y en el espacio. El hombre tardaba semanas y meses enteros en llegar al sitio a que se dirigía. Ahora llega allí sobre la noche, en el avión. En épocas anteriores no recibía durante años o quizá nunca noticia alguna de aquellos lugares de los que hoy, en virtud de la radio, recibe a cada instante, a cada hora. La semilla y el crecimiento de la planta, que antes se mantenían ocultos durante las estaciones del año, se ven ahora en menos de un minuto en la pantalla cinematográfica. Lejanos lugares de antiquísimas culturas nos lo muestra hoy el cine como si estuvieran en cotidiano tránsito callejero. El cine, además, atestigua su propia exhibición, pues proyecta a la vez al aparato filmador y a los hombres que sirven en tal labor. Al colmo de la eliminación de toda posibilidad de a-lejamiento llega el aparato de televisión, que pronto se apoderará y dominará toda conexión y obstáculo de las relaciones.

El hombre cubre los más largos caminos en el más corto tiempo. Supera las más grandes distancias, trayéndolo todo así a las más pequeñas.

Sólo la eliminación apresurada de todos los a-lejamientos no conduce a ninguna cercanía, pues la cercanía no consiste en la corta dimensión de la distancia. Lo que en la más pequeña distancia es para nosotros extensión más o menos discreta, gracias a la imagen cinematográfica y al sonido de las ondas radiales puede estarnos lejano. Lo que se aleja invisiblemente en una extensión más o menos mesurable, puede estar cerca de nosotros. El a-lejamiento breve no es ya cercanía. El gran a-lejamiento no es todavía lejanía.

¿Qué es entonces la cercanía si ella, pese a la reducción de las más vastas extensiones, está ausente de los trechos más cortos y bre-

---

* Conferencia pronunciada por invitación de la Academia Bávara de Bellas Artes de München, el 6 de junio de 1950, en el Palacio Príncipe Carlos. Se halla recogida en *Gestalt und Gedanke*. Ein Jahrbuch. Herausgegeben von der Bayerischen Akademie der schönen Künste. Im Verlag R. Oldenbourg, München, 1951. págs. 128 a 148. Al final de la traducción, el lector hallará una explicación de los vocablos castellanos.

ves? ¿Qué es la cercanía si se la ahuyenta por la eliminación constante de los a-lejamientos? ¿Qué es la cercanía si con su ausencia tampoco tenemos lejanía?

¿Qué ocurre entonces si en virtud de la eliminación de los grandes a-lejamientos todo sigue estando igualmente lejos e igualmente cerca? ¿Qué es esta uniformidad, en la que todo no está ni lejos ni cerca, en la que todo carece de distancia?

Todo se ve arrastrado por la uniforme carencia de distancia. ¿Cómo? ¿No es la aproximación a la carencia de distancia tan inquietante como el desplazamiento de todo?

El hombre repara fijamente en lo que pudiera venir con la explosión de la bomba atómica. Pero no ve que desde hace ya tiempo sobrevino, que sucedió como si la bomba atómica y su explosión hubieran arrojado de sí hasta lo último; y calla que la bomba de hidrógeno, cuya inflamación inicial está concebida en su más amplia posibilidad, bastaría para extinguir toda vida sobre la tierra. ¿A qué espera esta perpleja angustia si lo espantoso ha sucedido ya? Lo espantoso es lo que suspende y escinde a todo lo que es, de su esencia anterior. ¿Qué es esto que espanta? Se muestra y oculta a la manera de todo lo que se presenta, es a saber: que, pese a toda superación de los a-lejamientos, la proximidad de aquello que es está ausente.

¿Qué ocurre con la proximidad? ¿Cómo podemos experimentar su esencia? La proximidad no se deja encontrar, como parece, inmediatamente. Esta consigue llegar antes que nosotros a lo que está en la proximidad. En la proximidad están para nosotros lo que solemos llamar cosas. ¿Qué es, pues, una cosa? Hasta la fecha el hombre ha pensado muy poco en la proximidad y en la cosa en cuanto cosa. El cántaro es una cosa. ¿Qué es el cántaro? Un recipiente, decimos; recipiente porque recibe en sí otra cosa. Lo que recibe en el cántaro, es la pared y es el fondo. Este receptor es, a su vez, receptible en el asa. El cántaro es, en cuanto recipiente, algo que está en sí. El estar-en-sí señala al cántaro como algo ipstante. Como ipstancia de un ipstante, el cántaro se diferencia de un obstante. Un ipstante puede convertirse en un obstante cuando nos lo representamos, bien en la percepción inmediata, bien en la representación que recuerda. Lo cósico de la cosa no descansa ni en que es un obstante representado ni en que se determina desde la obstancialidad de la obstancia.

El cántaro es recipiente, representémosnolo o no. Como recipiente, el cántaro está en sí. ¿Pero qué quiere decir que lo que

recibe está en sí? ¿El estar-en-sí del recipiente determina ya al cántaro como una cosa? El cántaro está como recipiente sólo en cuanto es traído a un estar. Esto acontecería, y ciertamente ocurre, mediante un poner, esto es, mediante el establecer. El alfarero fabrica el cántaro del barro de la propia tierra escogida y preparada para ello. De la tierra se compone el cántaro. Por la tierra de la que se compone, el cántaro puede estar, también, sobre la tierra, sea inmediatamente o mediatamente por la mesa o el banco. Lo que se compone gracias a tal establecer es el en-sí-stante. Tomemos el cántaro como recipiente establecido (fabricado. N. T.), cojámoslo luego; parece así una cosa, pero de ningún modo un mero obstante.

¿O tomamos siempre, como ahora, el cántaro como más que un obstante? Desde luego. El cántaro vale más que como obstante de la mera representación, pues por eso es un obstante que establece para nosotros un establecer puesto frente a nosotros y contrario a nosotros. El estar-en-sí parece mostrar al cántaro como cosa. El estar-en-sí lo pensamos, en verdad, desde el establecer. El estar-en-sí es aquello a que apunta la mirada del establecer. Pero el estar-en-sí es pensado también desde la obstancialidad, aunque el obstar del establecido no se fundamente en el mero representar. Con todo, de la obstancialidad del obstante y del ipstante no sale ningún camino hacia la cosalidad de la cosa.

¿Qué es lo que hace cosa a la cosa? ¿Qué es la cosa en sí? Llegamos a la cosa, en primer término, cuando nuestro pensamiento ha obtenido, ante todo, la cosa en cuanto cosa.

El cántaro es, en cuanto recipiente, una cosa. Sin duda alguna este receptor requiere un establecimiento. Pero la establecidad no hace, de ninguna manera, por medio del alfarero aquello para lo que conviene el cántaro en cuanto es cántaro como cántaro. El cántaro no es recipiente porque sea establecido, sino que el cántaro debe ser establecido porque él es este recipiente.

El establecimiento deja que el cántaro entre libremente en su propio. Sólo este propio de la esencia del cántaro no será fabricado jamás por el establecimiento. Desprendido de la fabricación, el cántaro se une con el establecimiento para recibir. Por el procedimiento del establecer, el cántaro debe indicar, ante todo, su apariencia al establecedor. Pero este autoindicante, la apariencia (el εἶδος, la ἰδέα), señala únicamente al cántaro según el respecto en el que el recipiente se opone al establecer en cuanto establecedor-para.

Sin embargo, lo que es el cántaro que así aparece como cánta-

ro, qué y cómo el cántaro es en cuanto es ésta cosa-cántaro, es algo que jamás se ha dejado ni se deja experimentar en el respecto del aparecer, la ἰδέα, ni se deja pensar en ese respecto apropiadamente. Por eso Platón, que representó en el aparecer la presencia de lo-que-se-presenta, pensó tan escasamente la esencia de la cosa, como Aristóteles y todos los pensadores subsiguientes. Platón se dió cuenta, más bien, y por cierto que en forma decisiva para la época posterior, de todo lo-que-se-presenta como obstante del establecer; preferimos decir en vez de obstante, hicstante. En la esencia plena del hicstante reina un doble hicstar. Por un lado, el hicstar en el sentido del ser descendiente de..., sea éste un producirse o un llegar a ser establecido; por otra, el hicstar en el sentido de un intra-estar del producido en el no-ocultamiento del que ya se presenta.

Empero, no todo representar del que se presenta, en el sentido del hicstante y del obstante, logra llegar hasta la cosa como cosa. Lo cosico del cántaro consiste en lo que el cántaro es en cuanto recipiente. Cuando llenamos el cántaro, verificamos lo receptor del recipiente. El fondo y las paredes del cántaro aceptan, notoriamente, el recibir. ¡Pero vamos despacio! Cuando llenamos el cántaro con vino, ¿vertemos el vino en las paredes y en el fondo? A lo sumo vertemos el vino entre las paredes sobre el fondo. La pared y el fondo son lo impenetrable en el recipiente. Lo impenetrable sólo no es lo que recibe. Cuando llenamos el cántaro, lo vertido corre con profusión en el cántaro vacío. La vacuidad es lo receptor del recipiente. El vacío, esta nada en el cántaro, es lo que es el cántaro como recipiente receptor.

El cántaro se compone solamente, pues, de pared y fondo. El cántaro es un stante mediante aquello de lo que se compone. ¿Qué sería un cántaro que no fuera stante? Un cántaro descastado, por lo menos; entonces el cántaro siempre cántaro, esto es, un cántaro que recibió, dejaría vaciar el recipiente, si bien como stante que se vuelca. Pues sólo un recipiente puede vaciarse.

Pared y fondo, de los que el cántaro se compone y por los cuales él es un stante, no son el único receptor. Sin embargo, si esto que recibe descansa en el vacío del cántaro, entonces el alfarero, que da forma a la pared y al fondo sobre la rueda giratoria, no fabrica únicamente el cántaro. El sólo configura el barro. No; el alfarero configura el vacío. Por el vacío, en él y de él, el alfarero, dando forma, convierte el barro en creación. El alfarero apresa, en primer término y siempre, lo inapresable del vacío y lo establece como re-

ceptor en la figura del recipiente. El vacío del cántaro determina a todo asidero del establecer. Lo cosal del recipiente no estriba, de ninguna manera, en la materia de que se compone, sino en el vacío que recepta.

¿Sólo que... es vacío realmente el cántaro?

La ciencia física nos asegura que el cántaro se llena con aire y con todo aquello que integra la mezcla del aire. Variemos la reflexión por un modo un tanto poético de pensar, y refirámosnos al vacío del cántaro. Otros hechos se muestran en cuanto nos entreguemos a investigar científicamente el cántaro real desde su realidad. Cuando vertemos el vino en el cántaro, sólo el aire, que llena el cántaro, es desalojado y sustituído por un líquido. Visto científicamente, llenar el cántaro significa cambiar un contenido por otro.

Estas afirmaciones de la física son correctas. Mediante estas afirmaciones la ciencia se representa algo real a lo cual se dirige objetivamente. Pero ¿es el cántaro este algo real? No. La ciencia acierta siempre sólo en aquello que su modo de representación ha aceptado antes como su objeto posible.

Se dice que el saber de la ciencia es concluyente. Cierto. ¿Pero de dónde y en qué consiste este ser concluyente? Para nuestro caso en la fuerza para desalojar el cántaro lleno con vino y dejar en su lugar una concavidad por la que corre el líquido. Mientras la ciencia no admita la cosa como realidad determinante, ella hará del cántaro-cosa algo inútil.

Pues en su ámbito, el de los obstantes, el saber concluyente de la ciencia ha aniquilado ya las cosas como cosas, mucho tiempo antes que la bomba atómica estallase. Su explosión sólo es la más brutal de todas las brutales confirmaciones de la aniquilación de la cosa, ocurrida desde hace ya largo tiempo: aniquilación en la que se mantiene anulada la cosa como cosa.

Por eso la aniquilación es tan inquietante, porque lleva consigo una doble ceguera. Por un lado, la opinión de que la ciencia se refiere a toda la experiencia antes que a lo real en su realidad. Por otra parte, la apariencia de que, sin perjuicio de la investigación científica de lo real, la cosa podría ser cosa que presupusiera que ella, en general, no fuera jamás cosa que es-esencialmente. Pero la cosa se indicaría como cosa, pues la cosidad de la cosa se haría patente. La cosa le habría tomado el desquite al pensar. Pero lo cierto es que, sin embargo, la cosa como cosa sigue siendo negada, nula, y en tal sentido aniquilada. Esto ha ocurrido, y ocurre tan esencialmente, que a las cosas no se las admite ya en cuanto cosas,

sino que, en general, las cosas no pueden aparecer ya como cosas.

Pero ¿en dónde está y en qué consiste el no-aparecer de la cosa como cosa? ¿Lo ha desatendido el hombre sólo para representar la cosa como cosa? Pero el hombre sólo puede desatender lo que está dispuesto y preparado para él. El hombre puede representar, no importa de qué modo, solamente aquello que ha iluminado desde sí y que se lo ha señalado en su luz, la cual, por ello, ha aportado.

Pero si su esencia no puede aparecer jamás, ¿qué es entonces la cosa como cosa?

¿No llegó a estar jamás la cosa lo suficientemente cabe la proximidad como para que el hombre no aprendiera a prestar atención convenientemente a la cosa como cosa? Tratemos ya esta cuestión. Tratémosla para experimentar el cántaro en la proximidad.

¿En qué descansa la cantaridad del cántaro? Súbitamente la hemos perdido de vista, y por cierto que en el momento en que, abierto el paso a la apariencia, la ciencia podría darnos una explicación sobre la realidad del cántaro real. Lo que es real del recipiente, su receptor, el vacío, lo hemos representado como una concavidad llena de aire. Tal es el vacío pensado real, físicamente; pero no es el vacío del cántaro. No dejamos, así, que el vacío del cántaro sea su vacío. No hemos atendido a aquello que es receptor en el recipiente. No pensamos cómo el receptor mismo es-esencialmente. Por eso también debimos privarnos de ver lo que el cántaro recibe. El vino se convertiría para el representar científico en un simple líquido, y éste en un posible y general estado de agregación de elementos. Omitamos aquí este representar y reflexionemos sobre lo que el cántaro recibe y cómo lo recibe.

¿Cómo recibe el vacío del cántaro? El vacío recibe en cuanto toma lo que es vertido. Recibe en cuanto conserva lo tomado. Recibe, pues, de dos maneras: tomando y conservando. Por ello la palabra *recibir* tiene doble significado. El tomar lo vertido y el conservar lo flúido pertenecen, sin embargo, a lo mismo. Pero su unidad se determina desde lo vertido, en lo cual el cántaro es unificado como cántaro. El doble recibir del vacío descansa en el verter. El recibir es como es propiamente en cuanto es este recibir doble. El verter al cántaro es el escanciar. En el escanciar de lo flúido es-esencialmente el recibir del recipiente. El recibir tiene menester del vacío tanto como del receptor. La esencia del vacío que recibe se reúne en el escanciar. Pero el escanciar es tan rico como el simple copear. El escanciar, en que el cántaro es cántaro, reúne en sí el doble recibir; y lo reúne, por cierto, en el verter. A la

unión de montañas la llamamos sierra. A la reunión del recibir doble en el verter, que integra como conjunto la plena esencia del escanciar, la llamamos el obsequio. La cantaridad del cántaro es-esencialmente en el obsequio de lo flúido. También el cántaro vacío mantiene su esencia en el obsequio, si bien el cántaro vacío no admite el copeo. Pero este no admitir conviene al cántaro y sólo al cántaro. Una guadaña o un martillo, por el contrario, están imposibilitados para un no-admitir este escanciar.

El obsequio de lo flúido puede ser un trago. Da agua, da vino para beber.

En el agua del obsequio se afinca la fuente. En la fuente se afinca la roca, en la roca recibe la lluvia el oscuro sueño de la tierra, y recibe también el rocío del cielo. En el agua de la fuente se afinca la boda del cielo y de la tierra. Esta permanece en el vino, don del fruto de la viña, que ha hecho posible el reciprocarse de los alimentos terrestres y del sol del cielo. En el obsequio del agua, en el obsequio del vino se afincan, respectivamente, el cielo y la tierra. Pero el obsequio de lo flúido es la cantaridad del cántaro. En la esencia del cántaro se afincan el cielo y la tierra.

El obsequio de lo flúido es trago para los mortales. Este alivia su sed. Recrea su ocio. Divierte su vida de sociedad. Pero el obsequio del cántaro se dona a veces para la consagración. Entonces, lo flúido, donado por la consagración, no apaga una sed. Apaga, sí, el fuego de la fiesta en lo alto. El obsequio de lo flúido no es ahora ni un escanciar obsequiado, ni es el obsequio un trago para los mortales. Lo flúido es la bebida ofrendada a los dioses inmortales. El obsequio de lo flúido en cuanto bebida es el verdadero obsequio. En el escanciar la bebida consagrada, el cántaro vaciante como obsequio donante es-esencialmente. La bebida consagrada es aquello que, en última instancia, nombra la palabra *lo flúido:* ofrendar y consagrar al sacrificio. *Lo flúido, verter*, se dice en griego χέειν; en indoeuropeo, ghu. Lo cual significa: ofrendar para el sacrificio. El verter está donde se lo consuma esencialmente, se lo piensa suficientemente y es dicho rigurosamente: ofrendar, consagrar al sacrificio y, por tanto, escanciar. Por eso, sólo el verter puede convertirse, en cuanto su esencia desmedra, en mero dar de beber y copear, hasta llegar a la descomposición en la habitual expendeduría de bebidas. Verter no es el mero echar y repartir.

En el obsequio de lo flúido, que es un trago, se afincan, según su modo, los mortales. En el obsequio de lo flúido, que es una

bebida, se afincan, según su modo, las divinidades, que reciben el obsequio del escanciar como obsequio del ofrendar. En el obsequio de lo flúido se afincan, diversamente, los mortales y las divinidades. En el obsequio de lo flúido se afincan la tierra y el cielo. En el obsequio de lo flúido se afincan, a la vez, la tierra y el cielo, las divinidades y los mortales. Estos cuatro se corresponden concordemente desde sí. Ellos, anticipando a todo lo-que-se-presenta, se unen en un marco único.

En el obsequio de lo flúido se afincan la unión sencilla de los cuatro.

El obsequio de lo flúido es obsequio en cuanto finca tierra y cielo, las divinidades y los mortales. Pero el afincarse no es ahora el mero persistir de lo-que-está-ante-los-ojos. El afincarse ocurre. Lleva a los cuatro a la luz de su propio. Los cuatro se reciprocan desde aquella sencilla unión. En este reciprocar son ellos propiamente no-ocultos. El obsequio de lo flúido afinca la sencilla unión del marco de los cuatro. Pero en el obsequio, el cántaro es-esencialmente como cántaro. El obsequio reúne lo que pertenece al escanciar: el doble recibir, lo-que-recibe, el vacío y el verter en cuanto ofrendar. Ocurriendo, la reunión se reúne en el obsequio para afincar el marco. Este único reunir, frecuente, es el esencializante del cántaro. Con una vieja palabra de nuestra lengua, se ha nombrado lo que es reunión. Esta es: thing. La esencia del cántaro es la pura reunión escanciante del simple cuadrado en un afincamiento. El cántaro es-esencialmente como cosa. El cántaro es el cántaro en cuanto es una cosa. ¿Pero cómo es-esencialmente la cosa? La cosa cosifica. El cosificar reúne. Reúne el marco cuyo afincamiento ocurre en un sendo afincamiento: en ésta, en aquélla cosa.

A la esencia del cántaro, pensada y experimentada de este modo, damos el nombre de cosa. Pensamos ahora esta esencia desde la pensada esencia de la cosa, desde la cosa como el reunente-ocurrente afincar del cuadrado. Sin embargo, recordamos en ello, a la vez, la palabra thing del antiguo alto alemán. Esta indicación filológico-histórica conduce fácilmente a malentender la manera en que ahora pensamos la esencia de la cosa. Podría parecer que la esencia de la cosa, pensada desde la contingente significación de la palabra aprovechada ahora, del nombre thing del antiguo alto alemán, la estrangula en cierto modo. Nace la sospecha de que ahora se busca la experiencia de la esencia de la cosa, fundándose en la arbitrariedad de un divertimento etimológico. Se afianza y es ya

corriente la opinión de que aquí, en vez de reflexionar sobre el contenido de la cosa, se utiliza únicamente el diccionario.

Pero lo contrario de tal recelo es el caso. Pues bien. La palabra thing del antiguo alto alemán significa la reunión y, por cierto, el trato de un negocio apalabrado, de un caso de conflicto. Según eso, las viejas palabras alemanas *thing* y *dinc* se vuelven palabras apropiadas para el negocio, nombran todo aquello que se ajusta en cualquier forma al hombre, se refiere a lo que, conforme a eso, se apalabra. Los romanos llamaron a lo que se negocia y apalabra *res;* dicho en griego, ἐρέω, ρητός, ρητ, ρα, ρημα: hablar sobre algo, negociar. en una palabra: res pública no significa el Estado, sino lo que interesa públicamente a todos en el pueblo, lo que en él *hay* y, por tanto, es negociado públicamente.

Sólo por eso, porque la *res* significa lo interesante, puede darse la combinación de palabras *res adversae, res secundae;* aquello es lo que toca adversamente al hombre; esto, lo que al hombre acompaña venturosamente. El diccionario traduce *res adversae,* correctamente en verdad, por adversidad; *res secundae* por suerte; sin embargo, el diccionario informa insuficientemente sobre lo que las palabras quieren decir en cuanto son dichas y pensadas. En verdad, en éste y en los demás casos no lo hace de modo que nuestro pensamiento viva en la etimología, sino que la etimología queda desterrada para que se reflexione sobre aquel contenido de la esencia que nombran embrionariamente las palabras en cuanto palabras.

La palabra romana res nombra lo que importa a los hombres, el asunto, el caso de disputa, el caso. También usaron para eso la palabra causa. Lo cual no quiere decir ni en primera ni en última instancia *causa;* causa se refiere al caso y a lo que el caso es, que se negocia y se pierde. Sólo que causa, sinónimo casi de *res,* que significa caso. al seguir la palabra *causa,* en el sentido de causalidad de un efecto, puede llegar a la significación de causa, en el sentido de causalidad de un efecto. La antigua palabra alemana *thing* y *dinc,* con su significado de reunión, esto es, de reunión para la negociación de un asunto, es apropiada como ninguna otra para ser traducida por la palabra res, lo que interesa. Pero de la palabra latina de la cual nace la palabra *res,* de la palabra causa con la significación de caso y negocio, se origina también el italiano la cosa, y el francés, la chose; los alemanes decimos das Ding. En el inglés, *thing* ha conservado plenamente la fuerza nominativa de la palabra romana *res: he knows his things,* él sabe sus *cosas,* lo que le interesa; *he knows how te handle things,* él

sabe manejarse con las cosas, o sea, las que trata en su derredor caso por caso; *that's a great thing*, es una gran (bonita, poderosa, imponente) cosa, es decir, una cosa que tiene interés para el hombre.

Lo definitivo no es, de ningún modo, la brevemente citada historia de la significación de las palabras Ding, causa, cosa y chose, sino algo totalmente distinto y que a la sazón no es lo tomado en cuenta. La palabra latina *res* nombra lo que interesa al hombre en alguna forma. Lo interesante es lo real de res. La realitas de la res se convierte, experimentada latinamente, en lo factible. Pero los romanos no pensaron nunca la realitas de este modo y propiamente en su esencia. Quizá la *realitas* romana fué representada desde la recepción de la filosofía helenística en el sentido de ὄν; ὄν, en latín ens, significa lo-que-se-presenta, en el sentido de lo hiestante. La *res* se convirtió en *ens*, en lo-que-se-presenta, en el sentido de lo hiestante y de lo representante. La *realitas* propia de la res romana experimentada originariamente por los romanos, lo factible, es sepultada como esencia de lo-que-se-presenta. Por el contrario, el nombre res sirve en la época siguiente, en especial en la Edad Media para indicar todo *ens quae ens*, es decir, cualquiera y todo lo-que-se-presenta, también si sólo en el representar hiesta y se presenta como *ens rationis*. Igual que con la palabra *res* sucedió con el nombre que corresponde a *res*, *dinc*; pues *dinc* significa todo aquello que de cualquier modo es. También Meister Eckhart usó la palabra *dinc* tanto para designar a Dios como para designar al alma. Dios es para él la *hoechste und oberste dinc* (1). Con esto no quiere decir este Maestro del pensar que Dios y el alma sean semejantes a una roca o a un obstante material; *dinc* es aquí el nombre prudente y sobrio de algo que es en general. Así, Meister Eckhart, según una palabra de Dionysius Areopagita, dice: *die minne ist der natur, daz si den menschen wandelt in die dink, die er minnet* (2).

Porque la palabra cosa en el lenguaje habitual de la metafísica occidental nombra lo que en general y de algún modo es; por eso, pues, se modifica la significación del nombre *cosa*, comprendiendo la interpretación de aquello que es, es decir, del ente. Kant habló de la cosa igual que Meister Eckhart, y significó con este nombre algo que es. Pero para Kant, lo que es se convirtió en obstante del representar que transcurre en la conciencia del yo humano. La

---

(1) *La cosa más alta y elevada.*
(2) *El amor es la naturaleza que pasea al hombre en la cosa que él ama.*

cosa en sí significa para Kant el obstante en sí. El carácter de *en-sí* quiso decir para Kant que el obstante en sí es obstante sin la referencia al representar humano, es decir, sin el *ob*, por el cual para este representar aquél es, sobre todo, un stante. *Cosa en sí* significa, pensada rigurosamente en plan kantiano, un obstante, que no lo es para nosotros porque debe ser stante sin un posible ob para el representar humano que le responda.

Pero ni la significación, largamente aprovechada, del nombre *cosa* usada en la filosofía, ni la significación de la palabra *thing*, del antiguo alto alemán, nos ayudan lo más mínimo en la situación de necesidad en que nos hallamos de pensar y experimentar la esencia objetiva de aquello que ahora decimos cántaro. Más bien, por el contrario, apunta a un momento de la significación en el antiguo uso lingüístico de la palabra *thing*, esto es, *reunir;* apunta a lo que pretende la esencia pensada anteriormente del cántaro. El cántaro es una cosa, mas no en el sentido de la res, dicha latinamente; ni en el sentido del ens representado a lo medieval, ni aun en el sentido del obstante representado modernamente. El cántaro es cosa en cuanto cosifica. En el cosificar de la cosa ocurre y se determina en primer término el presentar de lo-que-se-presenta del modo del cántaro.

Hoy, todo-lo-que-se-presenta está igualmente lejano e igualmente cercano. Domina la carencia de distancia. Pero no toda abreviación y eliminación del a-lejamiento trae consigo ninguna proximidad. ¿Qué es la proximidad? Para encontrar la esencia de la proximidad tomamos en cuenta al cántaro en la proximidad. Buscamos la esencia de la proximidad y encontramos la esencia del cántaro como cosa. Pero en este hallazgo conservamos a la vez la esencia de la proximidad. La cosa cosifica. Cosificando, la cosa afinca tierra y cielo, las divinidades y los mortales. Afincando, la cosa acerca a unos y a otros desde sus lejanías. Este acercar es el aproximar. El aproximar es la esencia de la proximidad. La proximidad aproxima la lejanía, ciertamente, como lo lejano. La proximidad mantiene la lejanía. Manteniendo la lejanía, la proximidad es-esencialmente en su aproximar. Aproximando de tal modo, la proximidad se oculta a sí misma y permanece según su modo en lo más próximo.

La cosa no está *en* la proximidad en cuanto ésta sea un recibidor. La proximidad reina en el aproximar como el cosificar de la cosa.

Cosificando, la cosa afinca los únicos cuatro, tierra y cielo, las

divinidades y los mortales, en la sencilla unión de su marco, concorde desde sí.

La tierra es el soporte en que descansa el edificio, la fecundadora de los alimentos, la abrigada agua mansa, y la roca cubierta, los animales y las plantas.

Decimos tierra, y pensamos entonces ya a los otros tres en la unión de los cuatro.

El cielo es el camino del sol, el curso de la luna, el resplandor de los astros, las épocas del año, la luz y el crepúsculo del día, la oscuridad y la claridad de la noche, el favor y la aspereza del tiempo, el girón de la nube y la azulada profundidad del éter.

Decimos cielo, y pensamos entonces ya a los otros tres en la unión de los cuatro.

Las divinidades son los mensajeros señaladores de la divinidad. En el reinar oculto de éstos aparece Dios en su esençia, que se sustrae a toda comparación con lo-que-se-presenta.

Nombramos a las divinidades, y pensamos entonces a los otros tres en la reunión de los cuatro.

Los mortales son los hombres. Se los llama mortales porque pueden morir; morir quiere decir: ser capaz de la muerte como muerte. Sólo el hombre muere. El animal, perece. No tiene a la muerte ni ante sí ni tras de sí. La muerte es el cofre de la nada, esto es, la que en todo respecto no es jamás algo meramente ente que, empero, es-esencialmente, esto es, es como el ser mismo. El cofre de la nada encierra en sí lo esençializante del ser. La muerte es como cofre de la nada, la entraña del ser. A los mortales los llamamos ahora los mortales, no porque para ellos termine la vida terrena, sino porque son capaces de la muerte como muerte. Los mortales son lo que son en cuanto mortales, siendo-esencialmente en la entraña del ser. Ellos son la relación esencializante del ser como ser.

La metafísica, en cambio, representa al hombre como animal, como ser viviente. También el ser humano, cuando la *ratio* domina la *animalitas*, se determina desde la vida y el vivir. Los mortales deben llegar a ser, primeramente, seres vivientes racionales. Decimos: los mortales, y pensamos entonces a los otros tres en la unión de los cuatro.

La tierra y el cielo, las divinidades y los mortales se corresponden concordemente desde sí. Cada uno de los cuatro refleja a su modo la esencia de los restantes. Cada uno se refieja, por eso, según su modo en su propio, dentro de la unión de los cuatro. Este

reflejar no es representar una imagen. El reflejar ocurre iluminando a cada uno de los cuatro, cuya propia esencia se reciproca en la disposición para la unión. Según este modo de reflejar que ocurre e ilumina, cada uno de los cuatro se refleja a los demás. El reflejar que ocurre deja libre a cada uno de los cuatro en su propio, pero liga a los libres en la unión de su esencial reciprocidad.

El reflejar que liga a los libres es el juego que reciproca a todos y cada uno de los cuatro en el sostén unificador de la disposición. Ninguno de los cuatro se refuerza en sus particulares peculiaridades. Antes bien, cada uno de los cuatro es expropiado dentro de su disposición a un propio. Esta disposición expropiadora es el reflejo-juego del marco. En él, la unión de los cuatro se reciproca.

Al ocurrente reflejo-juego de la unión sencilla de tierra y cielo, divinidades y mortales la llamamos mundo. El mundo es-esencialmente en cuanto mundaniza. Lo cual quiere decir: el mundanizar del mundo no es aclarable por otros ni fundable desde otros. Esta imposibilidad no yace en que nuestro pensamiento humano sea incapaz para tal aclaración y fundamentación. Lo inaclarable e infundamentable del mundanizar del mundo descansa, más bien, en que es inadecuado atenerse a algo como causar y fundamentar el mundanizar del mundo. En cuanto el conocimiento humano pide aquí una aclaración, no sobrepasa la esencia del mundo, sino que cae bajo la esencia del mundo. La voluntad humana de aclaración no alcanza en general a la sencillez de la unión del mundanizar. Los concordes cuatro son ahogados en su esencia cuando se los representa sólo como realidades aisladas que deben ser fundamentadas sin distinción y aclaradas separadamente.

La unidad del marco es la cuadración. Pero la cuadración no se hace de ningún modo, de manera que abrace a los cuatro y que este abrazar les sobrevenga posteriormente. Tampoco se agota la cuadración en que trae ante los ojos a los cuatro, en que los pone unos junto a otros.

La cuadración es-esencialmente en cuanto ocurrente reflejo-juego del simple reciprocar de unos con otros. La cuadración es-esencialmente como el mundanizar del mundo. El reflejo-juego del mundo es el juego en corro del ocurrir. Por eso tal juego no abraza a los cuatro como en un aro. El juego es el anillo que anilla en tanto en cuanto juega como reflejo. Aconteciendo, el juego ilumina a los cuatro en el brillo de la sencilla unión. Brillando, dispone el anillo a los cuatro, abierto por doquier en el misterio de su esencia. La esencia reunida del reflejo-juego anillante del mundo

es el eslabón. En el eslabón del anillo que refleja y juega se pliegan los cuatro en su concorde y, por tanto, propia esencia. Entonces, mundanizando flexiblemente, el mundo los ensambla con docilidad.

Dócilmente, dúctil, elástico, flexible, se dice en nuestro antiguo alemán *ring* y *gering*. El reflejo-juego del mundo mundanizante anilla como eslabón del anillo a los concordes cuatro en el ensamblamiento propio, el anillo de su esencia. En el reflejo-juego del eslabón del anillo ocurre el cosificar de la cosa.

La cosa afinca el marco. La cosa cosifica mundo. Toda cosa afinca el marco en un sendo afincamiento de la unión sencilla del mundo.

Si dejamos ser-esencialmente la cosa en su cosificar desde el mundo mundanizante, pensamos, entonces, en la cosa como cosa. Pensando de tal manera nos interesamos por la esencia mundanizante de la cosa. Pensando así somos referidos a la cosa en cuanto cosa. En el sentido riguroso de la palabra somos en-causados. Hemos dejado que la usurpación de lo des-encausado nos adelante. Pensemos la cosa en cuanto cosa, respetemos entonces la esencia de la cosa en el ámbito en que ella es-esencialmente. El cosificar es el aproximar del mundo. El aproximar es la esencia de la proximidad. En cuanto respetamos la cosa como cosa habitamos en la proximidad. El aproximar de la proximidad es la única y propia dimensión del reflejo-juego del mundo.

La ausencia de la proximidad, debida a todas las eliminaciones de los a-lejamientos, ha traído el dominio de la carencia de distancias. En la ausencia de la proximidad se presenta la cosa negada como cosa, en el sentido ya expresado. Pero ¿cuándo y cómo son las cosas como cosas? En medio de la carencia de distancias preguntamos así.

¿Cuándo y cómo vienen las cosas como cosas? No vienen por las intrigas de los hombres. Pero tampoco vienen sin la vigilancia de los mortales. El primer paso dado a tal vigilancia es el paso de vuelta al pensamiento representante, es decir, al pensamiento aclarante en el pensar pensante.

El paso de vuelta de un pensar a otro no es ciertamente ningún mero cambio de actitud. No puede ser, por eso, algo semejante, pues todas las actitudes, juntamente con el modo de su cambio, quedan apresadas en el ámbito del pensamiento representante. El paso de vuelta, por el contrario, abandona, en general, la mera actitud en sí. El paso de vuelta toma su estancia en un corres-

ponder que, interpelado por tal paso en la esencia del mundo, le responde dentro de sí. Para el advenimiento de la cosa no tiene ningún poder el mero cambio de actitud, como, en general, no lo tiene aquello que ahora se da como obstante en la carencia de distancia, que jamás se orienta únicamente hacia el cosificar. Tampoco adviene la cosa como cosa, sólo porque huyamos ante los obstantes y re-cordemos viejos obstantes que quizá estuvieron alguna vez en medio del camino, para que se conviertan en cosa y se presenten acaso como cosa.

Lo que la cosa llega a ser, ocurre en el eslabón del reflejo-juego del mundo. En primer lugar, cuando, probablemente de súbito, el mundo mundaniza en cuanto mundo; cuando resplandece el anillo al que se anilla el eslabón de la tierra y el cielo, las divinidades y los mortales en el anillo de su unión sencilla.

A este eslabonar está adecuadamente eslabonado el cosificar, y anillada la cosa sendamente afincada, sencilla, ensamblable, a su esencia. El anillo es la cosa: el cántaro y el banco, la pasarela y el arado. Pero cosa es también a su manera el árbol y el estanque, el arroyo y la montaña. Cosas son, cosificando en respectivo afincamiento a su manera, la garza y el corzo, el caballo y el toro. Cosas son, cosificando en respectivo afincamiento a su manera, el espejo y el brazalete, el libro y el retrato, la corona y la cruz.

Pero las cosas son también anilladas y eslabonadas en el número, de acuerdo con la infinidad de obstantes, por doquier igualmente valiosos; de acuerdo con la enorme cantidad de seres vivientes que son los hombres.

Los hombres, en cuanto mortales, obtienen el mundo, en cuanto mundo, habitándolo. Sólo lo que es eslabonado en el mundo llega a ser, de una vez, cosa.

EXPLICACION DE VOCABLOS

Hemos procurado guardar hasta donde ha sido posible la máxima fidelidad a la letra del texto, sin que por ello se haya dejado de lado la intención de ser fieles a los conceptos. Algunas palabras han sido traducidas acudiendo a la etimología y buscando en ella la raíz latina que pudiera tener. En esta *explicación de vocablos* sólo queremos justificar algunas de las traducciones que por su aparente extravagancia pudieran parecer escandalosas o ab-

surdas. Nos hemos servido del *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, de Kluge/Götze. Walter de Gruyter & Co. Berlín, 1951. XV edición. Las palabras siguen el orden de aparición en el texto.

A-lejamiento. Entfernung. Formada por el prefijo *ent* del antiguo alto alemán; del griego ἄντι, contra; latín *ante*, ante; del medio alto alemán con tz por z en *entzwei* y en antiguo alto alemán *in zwei*, en dos partes. Se ha traducido por el privativo *a.* Y *Ferne*, lejano; *Fernung*, lejanía. Según puede desprenderse del contexto, quiere decir, a la vez que distancia, carencia de distancia. Walter Biemel ha traducido Entfernung, refiriéndose a Sein u. Zeit, por el vocablo francés *rapprochement* (Biemel, *Le concept de monde chez Heidegger*. Nauwelaerts-Vrin. Lovaina-París, 1950, pp. 71 y ss.) El vocablo a-lejamiento con este levísimo artificio puede correr el riesgo de significar estas dos cosas a un mismo tiempo: distancia y carencia de distancia.

Estar-en-sí. Insichstehen. Los componentes de la palabra no requieren mayor aclaración: *In*, en; *sich*, sí; *stehen*, estar. Hace juego con otros vocablos que a continuación se explican.

Ipstante. Selbstständiges. Se forma con Selbst, mismo, y Ständiges, del verbo stehen, estar, del lat. *stare*, *sistere*, estar. Sólo damos la raíz latina. Selbst lo hemos traducido acudiendo a la palabra latina ipse, pero eliminando las letras s y e, para evitar mayor dificultad. Por la importancia que tiene el verbo stehen en posteriores combinaciones y juegos de palabras, hemos preferido servirnos de la raíz latina y traducirlo por stante. Así quedaría, pues, ipstante, en vez de independiente, que no haría juego con palabras formadas de la misma raíz alemana stehen.

Obstante. Gegenstand. De *Gegen*, contra, frente a..., etc. Y *Stand*, del verbo stehen, estar. Que está contra o frente a... Es decir, un obstante, en el sentido que tiene cuando se dice no obstante tal cosa, etc. De este modo es posible que el juego de raíces que tienen las palabras independiente y objeto, que tal es la traducción habitual de Gegenstand, quede reflejado fielmente en la versión española. Con la misma raíz stehen se forma *Herstand*, que se ha traducido por hicstante, cambiando el *her* por el *hic* y que significaría estar aquí.

Establecedor-para. Herzustellendes. De *Herstellen*, que se ha traducido por establecer, y el *zu*, en medio, para. El contexto da el sentido.

Intra-estar. De *herein,* dentro, aquí dentro, en el interior, y *stehen,* stare.

Unverborgenheit. No-ocultamiento. Gaos ha traducido por estado de no oculto. Hemos preferido traducirlo por no-ocultamiento, no porque la traducción de Gaos nos parezca incorrecta—¡ni mucho menos!—, sino porque para la lectura las traducciones de un solo concepto expresado en una sola palabra, por el mismo concepto expresado en varias palabras, resultan un poco molestas.

Wesen. Ser-esencialmente. En todo momento hemos traducido Wesen por esencia, aunque en lenguaje cotidiano y callejero se usa por ser, en el sentido que tiene cuando se dice el ser del hombre, p. e.: Heidegger ha formado el verbo *wesen,* que Alberto Wagner de Reyna ha traducido por ser-esencialmente.

Afincar. Weilen. Tiene una raíz etimológica latina que es *quies, quiescere,* descansar, quedar. Pero el sentido que tiene en Heidegger es mucho más hondo que el mero descansar. Es *sentar sus reales* y hacer quedar. Hemos escogido la palabra afincar porque nos parece que da este sentido: asentar sus reales y hacer quedar. Lo ha sugerido el Arcipreste de Hita en la estrofa siguiente:

Dió salto en el campo ligero, apercibido,
cuidó ser vencedor, y fincó el vencido.

Y *quedó* vencido.

Cosa. Ding. Aunque Heidegger da la etimología, creemos que puede ser útil el consignar algunas raíces más que no aparecen citadas y que pueden tener interés. Thing, antiguo alto alemán: cosa jurídica, asunto, reunión popular, mitin, juicio secreto. Del latín *causa,* en sentido jurídico. En sentido más antiguo, alemán, se da a entender con la raíz, el requerimiento para el juicio en *(be)dingen*—cuya traducción explicaremos más adelante—, y en condición, *Bedingung.* También aparece la raíz en defender, *verteidingen.* Por otra parte, la significación de thing tiene que ver con el cuidado, cuando de juicio secreto se dice que es ge *hegtes* Gericht; cuidado del redil, por ejemplo, en *Hege.* Y también se relaciona con el *tiempo,* época: en gótico, *peins,* reunión secreta en determinado tiempo; del germánico *pénnaz* y latín *tempus.* Diferentes ampliaciones del indoeuropeo en la raíz *ten,* dilatar, extender *(dehnen),* tender, estirar *(spannen).* Pero esto es hilar demasiado delgado.

Representar. Vorstellen. No se ha dado otra traducción por no

buscar demasiada complicación. Pero tiene en Heidegger el sentido primario de *Stellen*, poner y *vor*, antes. Poner ante... los ojos, verbigracia.

Anillo, eslabón, anillar. Se forman todas con la raíz *ring*, que indica todo lo que tiene forma circular. Gering no significa pequeño o poco, al menos en este caso. Aunque en cierta forma podría tener lejanas reminiscencias de la raíz *ring*.

En-causados. Be-Dingtes. Heidegger utilizará aquí, notoriamente, la raiz *Ding* en el sentido de la *causa* latina. Pero *bedingen* quiere decir condicionar, y este sentido está también presente en el texto heideggeriano. Se ha echado mano de la raíz etimológica latina para dar su equivalente español. En-causados, pues, querría decir condicionados por la cosa. Por otra parte, si el lector se ampara en lo que Alfonso Reyes y Eugenio d'Ors llaman *el imperio dialectal de la c*, es decir, si se atreve a cometer un error de ortografía pronunciando encauzados a la hispanoamericana, la palabra se enriquecerá de sentido. Pues significará en-causado, en el sentido jurídico que tiene cuando se dice que una persona está encausada; encausado, en el sentido que da Heidegger de condicionado por la cosa; y encausado, pronunciando encauzado a la hispanoamericana, en el sentido de algo que corre por un cauce trazado, es decir, de algo condicionado por tal cauce.

(Traducción de Rafael Gutiérrez Girardot.)

LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA Y LA CONSTITUCION MEJICANA

POR

EZIO CUSI

Una modesta lápida en el ábside de la basílica de San Juan de Letrán, catedral *urbis et orbe*, conmemora al Papa León XIII, gran reformador social y creador de la doctrina social de la Iglesia. Contrasta, por cierto, la sencillez de esta placa con la fastuosidad con que los artistas romanos han recordado a otros Pontífices.

Cavilando ante la tumba de tan ilustre personaje, el viajero mejicano rinde silencioso tributo al valiente innovador del orden social y recuerda que cómo fué su augusta voz la que por primera vez se alzara, en el año 1891, para condenar los excesos del liberalismo y para instaurar a la clase proletaria en la dignidad del trabajo.

Nos hallamos en las postrimerías del siglo XIX. La influencia de la Revolución francesa, con sus ideales individualistas y los preceptos del *laissez faire* preconizados por la revolución industrial, son un clima favorable para que se entronice al individuo como el elemento más importante del Estado y se proclame, por tanto, una amplia libertad individual. En lo político, se sostiene que el Estado debe dejar en libertad a los individuos y que el Gobierno es tanto mejor cuanto menor intervención tiene en la iniciativa privada.

En lo económico, se sostiene que la manera más adecuada de fomentar los intereses de la comunidad es asegurar a cada uno la conquista de su propio interés, proclamando la lucha en el terreno de la libre competencia como condición del progreso; se asegura el ejercicio de la actividad económica con la menor injerencia posible por parte del Estado, se anulan las trabas impuestas al comercio y a la industria y se quitan las barreras aduaneras.

Tal es el pensamiento que priva en lo político y en lo económico. Es un período histórico en que el individualismo tiende a degenerar en anarquismo y en que el Estado, a fuerza de no intervenir, pierde autoridad y se convierte en indiferente gendarme. Es éste el clima en que el desarrollo de la actividad industrial entra

en pleno auge, debido al encauzamiento por el hombre de las fuerzas de la Naturaleza y al adelanto de la técnica.

Pero este surgir de tantas fábricas crea una gran masa proletaria que está a merced de los patronos, debido precisamente a la libertad de contratación y a la no intervención del Estado para proteger los intereses de la clase social más numerosa.

El resultado es funesto. Careciendo de protección, los asalariados están sujetos a la ley de la oferta y la demanda, y dependen de las circunstancias del mercado de trabajo para la prestación de sus servicios y para la fijación del salario que perciben. El liberalismo para ellos no es sino la libertad para morirse de hambre, como dijera el cardenal Manning.

Profundamente conmovida la Iglesia por la caótica situación que presentaban las relaciones obreropatronales en el mundo y por el estado de miseria en que el liberalismo había sumido a la clase trabajadora, elabora la plataforma conocida como doctrina social de la Iglesia, que ofrece al mundo una solución integral, eficaz y humana al palpitante problema industrial. León XIII, en la encíclica *Rerum novarum*, estructura un régimen de garantías sociales tan sólido, que no en balde es llamado la Carta Magna del obrero. Pugna por suavizar la diferencia de clases, por sustraer al trabajador de la avaricia inmoderada del capitalista y por restaurar a la clase menos favorecida en la dignidad del trabajo. Establece el salario familiar y recomienda prestaciones adicionales para aliviar a los trabajadores de familias numerosas. Recomienda el acceso a la propiedad, como fuente de estabilidad económica para la clase trabajadora. Señala al Estado con precisión sus deberes. No olvida recomendar la formación de agrupaciones obreras o sindicatos, y, contrariamente a lo que muchos creen, admite el derecho de huelga, aunque reprueba su abuso por considerar que, en general, engendra la violencia y porque la inacción causa perjuicios al patrono, al obrero mismo y a la sociedad. En resumen: todas las conquistas sociales de que goza en la actualidad el obrero encuentran su origen en este documento, prodigio de valor, de sabiduría y de amor.

No debe olvidarse que fueron dos las reacciones contra el liberalismo en su aspecto social; una equivocada, ilusoria y destructiva, pero que ha tenido influencia muy grande en el pensamiento político y social de nuestro tiempo, es la representada por Marx en su *Manifiesto comunista*. Este pensador pugna por lograr la justicia social por medios violentos, como la lucha de clases, la

que predice que se intensificará con caracteres universales hasta la aparición de la revolución política y social, en que, finalmente, las masas trabajadoras adquirirán la posesión de los medios productivos y asumirán el poder económico y político.

Ya hemos visto lo que significa este dominio del proletariado en los países comunistas y esta centralización del capital en manos del Estado. No es sino el pretexto para la esclavización más espantosa del individuo por un grupo de oligarcas que mantienen el Poder a base de terror, son dueños de vidas y haciendas y, lo que es peor, ejercen la tiranía sobre las almas, pues niegan al individuo la libertad en todas sus manifestaciones.

La otra voz que se alzó condenando el liberalismo fue la gallarda de León XIII, que ofreció al mundo la solución justa, constructiva y humana que se conoce como doctrina social de la Iglesia y que hace honor a su autor y al grupo de sociólogos y juristas de la Iglesia que ayudaron a elaborarla, entre los que se cuentan el cardenal Mermillod y el señor Helleputte.

Al principio, los industriales, torpemente egoístas, vieron con desconfianza este sistema que les imponía graves obligaciones y les coartaba la libertad de contratación. Mas la experiencia industrial de este siglo ha ido demostrando que, lejos de menguar las ganancias del capital, con frecuencia las aumenta, por el incremento en la producción, debido a la actitud frente al trabajo del obrero satisfecho y seguro. Y desde el punto de vista del mercado de consumo, es económicamente constructiva esta doctrina, pues al elevar el nivel económico de la masa proletaria, la capacita para consumir los productos industriales que en forma tan importante ayuda a elaborar. Pero este factor, el económico, es meramente incidental y no fué determinante de la actitud de León XIII, pues lo que realmente impulsó a la Iglesia a intervenir fué el deseo de liberar a las clases menos favorecidas del estado de miseria en que se encontraban y la voluntad de restaurar al trabajador en la dignidad que le corresponde como ser humano.

* * *

¿Cómo ha resuelto Méjico en su legislación este problema trascendente? Sencillamente, adoptando en su Constitución política el régimen más completo de garantías sociales de que se tenga memoria.

Cabe a Méjico el mérito de ser el primero en consignar estas garantías sociales dentro de su Constitución, lo que hizo con

toda prolijidad en el artículo 123 al consagrar 31 apartados y no menos de mil palabras al problema del trabajo. En él se prevé desde la duración de la jornada máxima diurna y nocturna, tanto para adultos como para menores y distinguiendo según el sexo, hasta la obligación para el patrono de construir casas baratas e higiénicas para sus obreros; se instituye el salario mínimo con el carácter de obligatorio; se imponen medidas de protección prenatal y postnatal para la madre; se decreta el descanso semanal obligatorio y un sistema de indemnizaciones por accidentes de trabajo y enfermedades profesionales. El precepto que comentamos consagra el derecho de huelga y lo reglamenta; prevé la creación de Tribunales del trabajo e impone al patrono la carga de las llamadas responsabilidades del conflicto, en virtud de las cuales todo obrero despedido sin causa justificada tiene derecho a ser reinstalado en el trabajo o, a su elección, a recibir una indemnización de tres meses de slario, más veinte días por cada año de servicio.

El artículo que comentamos ha sido objeto de severas críticas por su prolijidad. Se arguye que es contrario a la técnica jurídica el que la Constitución reglamente un precepto, ya que debe limitarse a enunciarlo, siendo la reglamentación materia de la ley orgánica o reglamento. Los constituyentes han objetado que, en materia tan importante como el trabajo, es preferible contrariar los preceptos formales del derecho que correr el riesgo de que se excluyan algunas de estas garantías en el reglamento.

De esta forma, nuestros constituyentes establecieron una nueva modalidad dentro de la técnica jurídica constitucional al consignar, junto a las garantías individuales, las garantías sociales, con lo que protegieron no tan sólo al individuo, sino a la clase social del trabajador.

Y así, del artículo 123 constitucional nació el derecho mejicano del trabajo—uno de los más adelantados del mundo—, que cuenta entre sus modernos expositores a hombres de la talla de Mario de la Cueva.

Tras del precepto constitucional, que es de 1917, vino la primera Ley Federal del Trabajo de 1929, la que completa y reglamenta el precepto mencionado.

Es un error común en Méjico considerar al artículo 123 como conquista auténtica de la revolución y como creación propia de sus sociólogos y juristas. Gran alarde han hecho los regímenes revolucionarios de esta innovación, que está en boga entre sus ideólogos

y oradores, al grado de haber bautizado a una de las principales vías de la capital con el nombre de «Artículo 123».

Pero ¿cómo en una Constitución liberal, atea y de marcadas tendencias socialistas, como la mejicana, se operó el extraordinario fenómeno de que diera cabida a las más puras enseñanzas de la Iglesia Católica?

Pocos son, en verdad, los que saben el origen del tan discutido precepto, por lo que es interesante referir su génesis.

Revisando los antecedentes legislativos y repasando las hojas del *Diario del Constituyente*, de Querétaro, observamos que la Comisión redactora del artículo 123 encomendó a un grupo de diputados la redacción del precepto relativo al trabajo y a la previsión social. Este grupo, evidentemente desorientado, se lanzó en busca de material bibliográfico que lo ilustrara, y hurgando en las bibliotecas dió con el programa social aprobado en la Dieta de Zamora en el año 1913. Era éste un programa de reivindicaciones sociales que condensaba las conclusiones del Congreso Social de Malinas, que presidiera en el año 1906 el ilustre cardenal Mercier. Estas conclusiones, a su vez, estaban informadas en la *Rerum Novarum*. Pues bien: nuestra Comisión de diputados formuló un proyecto de artículo 123 abiertamente inspirado en el programa de la Dieta de Zamora y lo presentó, ya impreso, a la Asamblea Constituyente. La Comisión respectiva lo estudió y lo presentó para su discusión en las sesiones 57 y 58 del día 23 de enero de 1917. A pesar de que se trataba de un problema de la mayor tracendencia y de que las reivindicaciones contenidas en el proyecto se consideraban avanzadas para su época, el Congreso constituyente las aprobó sin discusión.

Esta laxitud para discutir supone un reconocimiento implícito de las excelencias del programa social de la Iglesia.

No se ha despejado ni se despejará la incógnita, pero en cualquier forma es mérito indudable de los constituyentes mejicanos el haber incorporado a nuestra Carta Magna tan excelente programa de reivindicaciones sociales.

Ezio Cusi.
Gante, 15; despacho 415-416.
MÉXICO, D. F.

DIEZ CAPITULOS SOBRE ALVARO DELGADO

POR

JUAN ANTONIO GAYA NUÑO

I

Ayer, y no más tarde que ayer. Ayer nos atusábamos las crenchas grises y hoy hemos de peinarnos las canas. Ayer palmeábamos a los muchachos y hoy hombrean. Les inventábamos cariñosos nombres alentadores y los han rebasado. Espanta un poco vigilar esta rapidez con que los hombres y sus obras atropellan su propia juventud. Pues de juventudes queremos hablar. Todos nos pusimos de acuerdo para celebrar un movimiento de plural empuje que subvertía la modorra de los caminos plásticos, y por los comunes pocos años de los cruzados se les animó con el mote de Joven Escuela Madrileña. Mote cómodo porque alentaba a los muchachos, de una parte; porque excluía individualismos peligrosos, de otra. Pues nadie gusta de equivocarse, ni la generosidad da para tanto gasto. Con la Joven Escuela Madrileña todos quedaban y quedábamos servidos, al menos, hasta hoy. Porque hoy sus componentes no son tan jóvenes, y hay que inutilizar la nómina genérica. Si no, dentro de no muchos años, se le llamaría con retintín la Vieja Escuela Madrileña. O la Vieja Cuardia de la Joven Escuela, u otra impertinencia semejante. Pero, más que por otra razón, hay que clausurar este nombre de grupo al haber crecido en magistralidad sus componentes, ya con bríos para amaestrar otra generación de jóvenes. Ya es maestro, pleno maestro de la pintura española, el que paralelamente va siendo menos joven: el maestro Alvaro Delgado.

Testimonio, que no alternativa, han de ser estas páginas. La alternativa ya se la tomó el interesado, y si se desea precisión cronológica, ello fué en 1947, en el cuarto salón de los Once, con padrinazgo de léxico taurino por Eduardo Llosent. Sin embargo, certifico que lo taurino no cuadra para encajar una semblanza de Alvaro Delgado. Es efectivamente delgado y breve de cuerpo, como no le va mal nombre tan espigado, mozárabe y conventual, con sombras románticas, cual es Alvaro. Nombre y apellido cooperan

sumisamente a su afilado aguzamiento de planos faciales, resumiendo otras agudezas interiores de que luego se hará mérito. Por segundo apellido Ramos, otro símbolo pacífico de todas las liturgias, que acaba de adecuar la talla en madera, muy precisa en severidades, de Alvaro. Parece que alguna vez pensó en vestir hábitos monacales, que no le sentarían mal. Pero ha preferido dejar las dichas severidades como sustanciadoras de su disciplina plástica. Además, ríe con demasiado regocijo y pudieran quebrarse los cipreses del claustro. Y no vale la semblanza sin añadir que ahora tiene treinta años, porque nació en Madrid el 9 de junio de 1922.

Otra fecha conviene acompañar a la anterior: la de 14 de febrero de 1953. Si digo que es la que llevan de data las presentes líneas, importará poco. Bastante más luego de afirmar que es el día en que Alvaro Delgado ha inaugurado su exposición magistral, serena, madura, robusta; su exposición de verdadero maestro. Dos, tres, cuatro exposiciones llevaba realizadas Alvaro, amén de participar en muchas colectivas, y siempre se le veía persiguiéndose y acuciándose a sí mismo, sumándose valores, restándose taras. Digo que persiguiéndose a sí mismo porque la magistralidad le ha venido de dar en una manera propia e incidir sobre ella, cuidando los pocos o muchos elementos de que contase. Pocos, por cierto, pocos por su don de sobriedad natural. Trataremos de comentarlos.

II

Alvaro Delgado es hombre curioso de muchas cosas. Sospecho que fué la curiosidad la que le embarcó en el oficio y práctica de la pintura, y que, una vez embarcado, comprendió la infinita posibilidad de subdescubrimientos que le permitiría el descubrimiento inicial. Por de pronto, y ello no era poco, aprendió a ver las cosas, a medirlas y a penetrarlas. Anduvo algunos años cerca de Benjamín Palencia, en la legendaria y pintoresca Escuela de Vallecas, en la que quizá no se pintaba nada, pero se hablaba mucho, lo que no es nada despreciable para un aprendiz de pintura o de repostería. Benjamín Palencia comunicaba a los muchachos de Vallecas, no sus secretos de la pintura, sino su frenesí por la pintura. En Alvaro Delgado y en sus compañeros hubo, primeramente, como un místico frenesí en la iconografía de trigales y rastrojos, aldeanos y carretas, vacas y perros. Todo ello duró tan poco como la escuela, pero no dejó de persistir una posición reverencial para los

colores crudos y enteros, aplicados con variable sensatez o arbitrariedad. De igual modo, no se procuraba rigor en el dibujo, dejando mayor cometido decidor a varios de sus rasgos en que pudiera contenerse una expresividad, un plante de quietud, un dejo dinámico. Aun con inconsciencia de los servidores del movimiento, se había creado el fauvismo ibérico, que, en adelante, cada uno dirigía a medida de sus dotes. Y, entre paréntesis, no me gusta demasiado esta definición de ismo, pero hasta el hallazgo de otra más feliz, conviene se conserve.

Este fauvismo ibérico—o comoquiera que se le llame—era el bagaje con que comenzaba su aventura de pintor Alvaro Delgado. Y al comenzar su aventura principiaba también su personalidad, apagando colores, matizando, añadiendo el que habría de ser uno de sus más preciosos hallazgos: el de los blancos. El blanco, que no es color, pero que preside a los colores, acostumbra ennoblecerlos y apaciguarlos, quitándoles braveza, que devuelve hecha sutilidad y espejo. ¡Bienaventurados los pintores que aman el blanco! Ellos saben cómo crece la aristocracia de un cuadro cuando ritmos y gamas, líneas y masas, son presididos por la diestra colocación de un lenzuelo, de una nieve, de una rosa blanca; así, todo parece más sosegado y más señor, y por extraviado que quede el blanco, todo se prende de él como de una estrella. A muchos grandes pintores han faltado sus copos y paños blancos. Alvaro Delgado descubrió a tiempo los suyos, y ya nunca ha faltado centro, concierto y contraste a sus composiciones.

Porque, una vez hallado el blanco, los otros colores son más dóciles y se dejan tratar y equilibrar. Ya ninguno detonará, ya ninguno parecerá subversivo. Por si fuera poco, Alvaro Delgado comenzó a utilizar en grandes superficies los negros, que resumieron y completaron parecidamente esta deseada selección. En riguroso negro está pintado su Estudiante con tricornio, una de las primeras obras considerables de Alvaro, y obra que sugiere mayor escala cromática que la realmente empleada. Consecuentemente, bajo la misión directiva de blancos y negros, los restantes colores cuidaron de ajustar sus valores: apareció un granate rico en matices; se abrió un azul frígido para sustanciar metales; se coaguló un amarillo especialmente grato a los negros. Dado que un viejo quinqué doméstico de Alvaro era negro y amarillo, ha resultado casi totémico y aparece en muchos bodegones del artista con esta bicromía característica delguiana. Unas veces más cierto y veraz, otras más disforme, pero siempre el viejo quinqué orgulloso, como el Greco sacaba a relucir, siempre que podía, su espada granadina.





III

Pero esta historia del quinqué, a veces deforme, recomienda tratar otro aspecto de Alvaro Delgado: el de sus hermosos bodegones. Bien que diciéndoles hermosos nada queda dicho. Mejor, son bodegones impávidos, firmes, en que alguna cosa gallardea restando al conjunto apariencia neutral. No son bodegones naturales, no; no son escaparates de cosas inertes, sino que viven, ante todo, por su cuidada geometría picuda y diagonal, plagada de lineaciones oblicuas y severas. La falta de neutralidad y de pasividad—naturales serían estas dotes en modelos inertes—procede del hecho presidencial, directivo, suministrado por un blanco lienzo o por la alerta efectividad vertical de un objeto, que bien pudiera ser el viejo quinqué doméstico y totémico. Los restantes elementos son igualmente domésticos, pero domésticos de mil casas, porque son las manzanas, cuchillos y botellas utilizados en todos los bodegones de todas las escuelas de pintura del mundo. Claro que lo que aquí nos importa es lo que pudieran contener de Alvaro Delgado, y esto es lo siguiente, aparte de la citada virtualidad presidencial de uno de los elementos: un subsistir seco y recio, frecuentemente respaldado por paredes pardas y mesocráticas; una mesa que soporta los objetos, mesa endiabladamente cuadrada, bien correcta su geometría, pero cuidando de ofrecer tantas aristas como no sería dable ni pertinente prever; un cuchillo azulenco que da frío y presupuesto de cortes implacables; botellas esbeltas, como todas las mujeres de Alvaro Delgado; alguna vez, una jarra de agua extremadamente líquida, irremediablemente fría; algunas frutillas tontas, que van perdiendo su necedad por gracia de las agudezas de Alvaro Delgado; los manteles ya dichos blancos y, por consiguiente, rectores, presidenciales; y, si estamos de suerte, el quinqué. ¡Dichoso quinqué, hace años sin alumbrar, pero alumbrando siempre los bodegones de Alvaro Delgado! Supongo que una luz espléndidamente azul, luz clara y opulenta, que ilumina uno de los cuadros de la exposición magistral, es hija del quinqué totémico.

¿Bodegón y no naturaleza muerta, bodegón y no still life*? Bodegón, bodegón el de Alvaro Delgado, bodegón con luz de bodega, con pared de pintura parda. Bodegones eran los de Zurbarán, uno de nuestros grandes pintores que mejor ha comprendido el juego rector del supracolor blanco. Bodegón, como los escasos de Goya; quien aun desbarrando era genial, y desbarraba cuando pintaba con negros, cuando ennegrecía sus visiones. Nunca he preguntado*

a Alvaro Delgado sus preferencias sobre nuestros grandes, pero imagino que están incluídos Zurbarán y Goya, y, entre ambos, los autores de bodegones virtuales y tocados de blancos, es decir, de gracias.

IV

Acaso prefiera Zurbarán a Goya, porque de éste, salvo la sapiencia dada por el color negro, poca cosa tiene Alvaro Delgado. De fantasía, ni un céntimo. Pero no te apenes, Alvaro, por el reproche. Muy poca tenia Zurbarán. No, no es imprescindible la fantasía para subir al Parnaso. Ya está masticando glorias el anciano Azorín, que nada sabe de lo que pudiera ser fantástico. Otros hay con mil alas de largo disparate, pero sin efectiva maestría. No te apenes. Preferible es tu derechura en sabidos caminos, más noble que nada tu seguimiento de los caminos en que te sabes seguro, y que un día y otro haces más tuyos y más delgadianos, más de Alvaro Delgado. Además, puesta a ventilarse la fantasía, yo conservo de Alvaro Delgado una docena de bárbaros dibujos en tinta china, extremados en ellos los vicios de otros tantos tiparracos, y la tinta china ha marcado en ellos muchísimas narices, bocas, pelos y ombligos suplementarios, que con nada más que precaria organización ya es fantasía en manos de otros. Honrada cosa es que en los de Alvaro Delgado esto no sea sino un juguete para los amigos. Y conste que eran y son muñecajos de harta risa. Un buhonero se divertiría si los mostrase por los pueblos en un carro.

V

Digo que en un carro porque me acuerdo de carros paletos dejando a derecha e izquierda huertas y rastrojos, tema de algún paisaje de Alvaro Delgado, y, mientras tema, recuerdo y persistencia de la Escuela de Vallecas. Pero no será el género más dilecto este del paisaje, aunque el hombre, a veces, nos resulte campestre y cazador. De momento, abandonó la acuarela, uno de los vehículos en que había tratado el paisaje. Luego los que ha hecho son siempre de dimensiones menores, para interponer entre un bodegón magistral y una figura magistral. Y si el propio artista concede a sus paisajes una dimensión menor, ¿qué hemos de decir nosotros? Pues que preferimos la figura.

VI

Preferimos la figura, la delgada figura de Alvaro Delgado. En exposición anterior de nuestro hombre, alguien me susurró al oído algo de Modigliani; otro deslizó no sé qué del Greco. Enojoso de oír todo ello, porque obligaría a coordinar una estética muy atiborrada de teorías sobre los pintores de figuras esbeltas y delgadas; teorías imposibles, porque cada uno de éstos las ha fijado por tipo ideal con ocasión de preferencias muy personales y suyas. El delgadismo de Alvaro Delgado reconoce, en primer lugar, una total adhesión y solidaridad para con su apellido. Además, ya se dijo cómo el muchacho era de natural ascético, con afiladas facciones de prenovicio dominico. Es curioso ver cómo estas causas van perfilando toda una estética y un propio y peculiar modo de rehacer el mundo en derredor. Nada tiene de extraño que la mujer del pintor fuese también alta y delgada, como vasca prototípica, y, prontamente, prototipo de las ideales y materiales figuras de Alvaro. Sus ojos grandes y negros también han tenido mucho que ver en esta selección de formas. No podía ser la mujer de Alvaro Delgado una excepción en la crónica de predestinaciones formales de todas las mujeres de pintores de toda la Historia.

Alvaro Delgado ha retratado muchísimas veces a su esposa sin necesitar ningún recuerdo de Modigliani, aunque es cierto que a veces prolongaba el largo cuello, hacía más estrecho el óvalo facial, y tan sólo grandes ojos negros desmentían una incipiente vuelta a lo gótico. Los numerosos retratos de Mercedes pueden ser crónica de todas las menudas, a veces casi imperceptibles idas y vueltas de Alvaro Delgado al realismo; ella era ella siempre, pero en algún momento anduvo cerca de despersonalizarse y sumirse en una delgadez anónima, en una vaga delgadez programática de Alvaro Delgado. Porque a veces estos retratos de gentes aéreas, sutiles y espirituadas diríanse preparados y aptos para volar y evaporarse. Puede ser que el mejor retrato que jamás haya firmado Alvaro Delgado sea el de su colega Redondela, retrato que es uno de tantos honores con que cuenta el Museo de Arte Moderno de Bilbao. Retrato encajado de líneas, retrato cierto y real como pocos, absolutamente dentro de la magistralidad del artista y de nuestro tiempo, pues en él lo admirable es que, aun habiéndose logrado una crecida dosis de realismo, el retrato parece espectro y aparición, en olor de santidad pictórica, como tantas otras figuras del Greco. Bien es verdad que Agustín Redondela es como una llamita

de carne y pinceles, pero lo asombroso es que este retrato date ya de la manera más realista de Alvaro Delgado.

VII

Hay, en efecto, un retorno al realismo en Alvaro Delgado. Si toda su evolución desde el primer momento de fauvismo *ibérico ha ido abiertamente en busca de una nueva realidad que no repugnase cierta libertad expresiva y colorista, ya bien codificada mentalmente, los últimos años han afirmado con holgura esta propensión realista. Ya aquel tuno del tricornio era un buen cuadro por cualquier motivo conceptual y ejecutivo ligado al realismo español. Un estupendo* Arlequín, *hoy en colección barcelonesa, acentuaba la inclinación, pese a la aparente algarabía del vestido. Y del año 1951 data el* Niño jugador de cartas, *que me parece, con la conquista de la más correcta técnica de Alvaro Delgado, uno de sus más equilibrados momentos. Quizá sea uno de los cuadros menos característicos de su obra, pero continúa siendo cierto que es de los más equilibrados.*

Puede ser que sus figuras posteriores tengan menor parte en tal equilibrio, pero de seguro que resultan más delgadianas, como dejan observar también una tensión de transparencia espiritual y humana más que completa. En lo femenino, mayor ternura; en lo masculino, el aire personal que a cada uno cuadre. De obligada cita el retrato del pintor San José, logradísimo, pero que no se sabe bien por cuáles razones vuelve a recordar cosas de Modigliani que parecían ser recuerdos archivados. Algo inaprehensible hay que liga lo delgadiano con anteriores delgadeces. Y conste que San José no es de presencia espiritual, sino más bien cuadrada y maciza; pero el demonio enreda, y esto no lo sabría explicar ni el propio Alvaro Delgado. Pero sí sabemos que San José, como antes Redondela, han sido vistos con ese ojo misterioso del pensamiento de que hablaba Gauguin. Como ello nada tiene que ver con el realismo al uso, ni con el fauvismo *de que procede Alvaro, ni con otra escuela ninguna, como es asunto propio de mano, cerebro y corazón, es por lo que hoy celebramos como maestro al pintor madrileño Alvaro Delgado Ramos.*

No debe objetarse que a esta consagración se opone el fallo de la composición, la ausencia de pluralidad de figuras en un mismo cuadro. No se objete porque nuestro tiempo propende a la senci-

llez, y la apetece, luego de siglos complicados, como el mejor refresco. Ya basta que Alvaro Delgado haya compenetrado a una niña con su gatita. Ya basta por ejemplo compositivo. Tantas gentes movieron y barajaron los barrocos, que hoy gustamos de quedarnos con una figura aislada. Es que así es nuestro tiempo. Y no hay que darle vueltas.

VIII

Nunca he preguntado a Alvaro Delgado cuál era su técnica, cuál su manera; esto es, su mano. Su mano actual, porque también ha variado. Sus comienzos, como los de sus compañeros, fueron de mucha pasta de color, generosamente gastada, administrada con evidencia de espátula. Ahora queda la sensación de grueso color, pero no es sino la sensación, robusta y firme, porque en ciertos fragmentos del cuadro pudiera contarse la retícula de la trama. Es una pintura delgada a la que no pueden alcanzar los anatemas contra la pintura delgada porque mantiene el rigor de grosura y profundidad a que corresponden sus iconografías. Y este grosor es naturalmente desigual, con ráfagas bien cuidadas y repartidas según un modo y quehacer extremadamente clásicos y tradicionales.

También se ha hecho más tradicional el color; parece que en Alvaro Delgado todo vuelve a sus primeros y naturales cauces y todo trata de ser normal y depurado. Desaparecen fondos de alguna agresividad, como aquel amarillo de la Niña con gato. *Desaparecen—y esto sí que lo lamento—los intencionadísimos granates del* Bodegón de la jarra, *que es uno de los más bellos incunables de la maestría de Alvaro. Un normal y clarificado buen juicio normaliza todo lo que pudo reputarse por excesivo, aunque no fuera realmente excesivo. Alvaro Delgado, con sus treinta años de reposada madurez, trata por cualquier medio de alejarse de cualquier especie barroca, de toda complicación conceptiva que pudiera dislocar su sencillez. Si le han bastado unos pocos años para hacerse sencillo, es que ya lo era antes de ser pintor, tan insobornablemente, que todas las escuelas y tendencias hoy activas han resbalado sobre su sencillez, lo cual me parece una recta historia para contar a tiempos venideros sobre los valores del nuestro.*

IX

Es sencillo en su pintura y sagaz en su persona. Es chico listo, chico agudo, endiabladamente listo y agudo. Un día narraré cierto viaje divertido que hicimos juntos, años atrás, y en que no perdimos ocasión de sacar punta a las cosas. En esto de sacar punta, Alvaro, que parece haberla sacado a su nariz, es tan maestro como en pintar bodegones.

X

Ya está bien visto, a mi manera. Esta es mi historia del pintor madrileño y novecentista Alvaro Delgado.



A LOS DOS AÑOS DE LA MUERTE DEL FILOSOFO

LA CIENCIA, EL LENGUAJE Y EL MUNDO, SEGUN WITTGENSTEIN

POR

MIGUEL SANCHEZ-MAZAS

El tema del lenguaje ha sido abordado en el mundo, durante los últimos lustros, según perspectivas muy distintas. Todo hombre de cultura le ha dedicado, en nuestro tiempo, la máxima atención. En el fondo, cada uno, según su mentalidad, su temperamento y su formación particular, ha elegido espontáneamente, como la cosa más natural, un aspecto del poder expresivo del lenguaje. Novelistas, poetas, matemáticos, lógicos y psicólogos: todos han intentado desentrañar, revelar la íntima estructura de este gran don de Dios que a todos pertenece. Pero, ¡cuidado!, si no se quiere deformar la verdadera naturaleza de este maravilloso y sutil mecanismo. El área del lenguaje es toda el área del hombre, en lo que tiene de específicamente humano, frente al puro animal, al bruto. Con el lenguaje pueden expresarse emociones, valores, significaciones estrictas y científicas. Todo exclusivismo es, en este campo, extraordinariamente grave. Y tampoco es lícita la mera contraposición de un problema *científico* y un problema *literario* del lenguaje, como si el lenguaje no fuera uno y no hubiera nexos profundísimos entre las cuestiones relativas a sus distintos usos y funciones. Sería aceptar, en otro plano, claro está, una división semejante a la establecida por los neokantianos en el terreno del conocimiento: ciencias *culturales* frente a ciencias *naturales*, en el lenguaje de Rickert.

Nos resentimos, con frecuencia, en España de ciertas parcialidades en la contemplación del horizonte cultural: acaso a esto deba achacarse la despreocupación o ignorancia presente respecto de todo un sector del problema lingüístico, que es de la máxima actualidad en todo el resto del mundo. O, tal vez, esto se deba a nuestro apartamiento tradicional de los grandes temas del pensamiento lógico universal, de Descartes a Husserl, uno de los graves fallos de la cultura hispana. De todos modos, ahí está el verdadero rostro del lenguaje, su figura bifronte, como la de Jano; ahí está el doble valor de esta única puerta del hombre a la universalidad de entendimiento o de obra: una teoría del lenguaje es una teoría de la *historia*, de la *poesía*, del *hombre;* es cierto, pero no es suficiente; una teoría del lenguaje debe ser también, a la vez, y con el mismo derecho, una teoría de la *ciencia,* de la *filosofía* y

de la naturaleza. En ella han de residir ciertos fundamentos de aquello y de esto.

Bien está estudiar en el lenguaje aquellos supuestos que condicionan la expresión literaria. Ahí está la gran obra de Carlos Bühler, bien traducida por Julián Marías y admirablemente comentada por el Padre Ceñal, para orientar unos estudios que interesan aquí, por ejemplo, a Rosales, Valverde o Bousoño. Pero ¿acaso no es esencial también la investigación en el lenguaje de aquellos supuestos que condicionan la expresión *científica* y *filosófica?* Las obras de Russell, Carnap, Neurath, Morris—si no bastara la tradición escolástica que vincula lógica y lingüística—serían suficientes para contestar de modo adecuado a la pregunta. La ciencia de nuestro tiempo se enfrenta hoy con el lenguaje como con un problema esencial a su ulterior desarrollo. La explicación puramente lingüística dada por Russell al concepto de sustancia; los intentos de determinación de algunos términos radicales del saber—verdad, significado, negación—por los métodos semánticos de Tarski y de la escuela polaca de lógica; las pretensiones neurathianas de reducir todo el lenguaje científico al lenguaje fisicalista, demuestran la importancia adquirida por los problemas de una dirección expresiva, que no es, de ningún modo, la poética.

En el vértice de esta *otra* preocupación por el lenguaje está Ludwig Wittgenstein, el fundador del *positivismo lógico* y maestro de la *Escuela vienesa,* uno de los más grandes lógicos de todos los tiempos, en quien el plano científico y el plano lírico del problema lingüístico hallan un profundo punto de convergencia. Es tan desconocida su concepción de la ciencia, del lenguaje y del mundo en España, que creemos necesario exponer hoy, a los dos años de su muerte, como indispensable prólogo a una explicación sistemática de su gran *Tractatus Logico-Philosophicus,* algunas consideraciones que le sitúen, ante el público español, en un lugar preciso, equidistante de la ciencia, de la filosofía y de los problemas lingüísticos. Esta es la razón de un artículo que podría llevar por lema: *unificar el tema del lenguaje es tanto como unificar el tema del hombre.*

Podríamos definir el pensamiento de Wittgenstein—de un modo paradójico, pero exacto—diciendo que es un pensamiento profundamente irónico, a fuerza de ser lógico; evasivo y escéptico, a fuerza de ser desesperadamente consecuente; y que acaba en una filosofía de la soledad, precisamente por haber querido estar demasiado apegado a los objetos, a los hechos observables, a los puros datos de la experiencia.

Su propósito fundamental fué, al parecer, desterrar de la ciencia todo rastro de apriorismo y de metafísica; sin embargo, sus discípulos, los seguidores del sistema wittgensteiniano, encontra-

ron en la obra del maestro precisamente demasiada metafísica y demasiado apriorismo, y por esta razón terminaron separándose. ¿Cuál es—se preguntará—el último sentido de la filosofía de Wittgenstein? ¿Cuál es, en definitiva, su mensaje? Negar todo sentido y valor científico a la filosofía misma, responderemos. Hacer imposible, incluso, toda ciencia con valor interpersonal, toda ciencia que no sea la que puede hacer uno mismo, sin comunicación con los demás. El saber filosófico es inexpresable. De lo que no se puede hablar es preciso guardar silencio. Esta viene a ser la conclusión, la última sabiduría de la obra, y, a veces, no nos explicamos bien si estamos ante un lógico y matemático occidental —ante un riguroso positivista europeo—o ante un enigmático sacerdote de una de las religiones del Oriente.

A pesar de ello, el filósofo de Viena ha influído decisivamente, con sus precisos y sutiles análisis del lenguaje científico, toda la moderna concepción antimetafísica de la ciencia. Es difícil decir cuánto le deben, por un lado, Bertrand Russell, que fué, en un principio, su maestro, para acabar siendo, en cierto modo, su discípulo, y, por otro, los neopositivistas, desde Carnap a Neurath, y, en determinados puntos esenciales de lógica, hasta algunos de los principales representantes de la fenomenología, como Oscar Becker e incluso Edmundo Husserl.

Muy pocos han leído, desde luego, el *Tractatus Logico-Philosophicus* a partir del año 1922, en que apareció en Londres. Bastantes lustros más tarde, Russell decía aún, con su característico humor, que creía ser una de las dos únicas personas que habían estudiado a fondo la obra wittgensteiniana: la otra era, como en seguida se comprenderá, Wittgenstein mismo.

Nacido en Viena en 1889, y muerto hace apenas dos años, el fundador del positivismo lógico, miembro de una de las más aristocráticas familias de Austria, trabajó mucho en Cambridge con su amigo, el lord filósofo, a quien comunicó geniales observaciones sobre las proposiciones analíticas y los fundamentos de la matemática y de la lógica.

Un buen día, cuando estaba en lo mejor de tales estudios, a punto de definir formalmente la *tautología*, es decir, aquella proposición que es verdadera en virtud de su sola forma, Bertrand Russell le perdió de vista. Al final de su conocida *Introducción a la filosofía matemática*, publicada en 1919, dedica al colaborador ausente esta breve nota: "La importancia de la tautología para una definición de la lógica y de la matemática me fué señalada por mi primer discípulo, Ludwig Wittgenstein, que trabajaba en torno a

este problema. No sé si lo habrá resuelto, y ni siquiera si está vivo o muerto." Tres años después, obtenía el filósofo cumplida respuesta a estas dos cuestiones, pues apareció el *Tractatus Logico-Philosophicus*, sembrando profundo desconcierto en el mundo de la ciencia: y traía la señal evidente de que Wittgenstein seguía vivo y había resuelto, además, el problema.

En Russell influyó tanto su solución, que dió un brusco golpe de timón a su concepción filosófica, como puede comprobarse examinando las profundas rectificaciones que muestra la segunda edición de su libro monumental *Principia Mathematica*—escrito en colaboración con Whitehead—respecto de la primera edición. Esta es del año 1910 y aquélla del 1925. Entre ambas—1922—vió la luz el *Tractatus*.

Hasta Wittgenstein, en rigor, según señala Weinberg en su famosa *Introducción al positivismo lógico*, no se alcanzó un esclarecimiento completo de la naturaleza de las *proposiciones analíticas*, cuestión situada en el primer plano de la atención filosófica desde Leibniz. En las últimas páginas de la obra de Husserl *Formale und traszendentale Logik*, una nota de Oscar Becker recoge la concepción wittgensteiniana de la *tautología* y de la *contradicción*, poniendo de relieve sus conexiones con la filosofía del mismo Husserl y su excepcional singularidad dentro de la lógica. Una proposición tautológica es *a limine*, verdad, como una contradictoria es *a limine*, falsedad, dice Husserl. Pero sólo a través del estudio de las *funciones de verdad*, realizado por la *lógica matemática*, pudo darse una explicación de cómo ocurría esto.

En España puede decirse que no se conoce apenas a Wittgenstein, ni en los medios matemáticos ni en los filosóficos. Por lo menos, nadie le ha dedicado, que yo sepa, no digo un estudio serio, sino ni siquiera una página expositiva, si exceptuamos dos artículos aparecidos en el año que acaba de morir. Uno, vivo y periodístico, de Eugenio d'Ors, en un diario de Madrid, y otro, más extenso y detallado, de Raimundo Drudis, enviado desde Austria y aparecido—escribe—en el número 2 de la revista *Theoria*, fundada por el que suscribe hace unos meses, con la intención de exponer en nuestra patria la actual situación de los principales problemas de *teoría de la ciencia*. En el índice de la *Revista de Occidente*, que estaba tan en contacto, según se dice, con todas las corrientes filosóficas europeas, particularmente germanas, por los años en que se publicó el *Tractatus Logico-Philosophicus*, no aparece tampoco el nombre de Wittgenstein, ni se reseñó jamás

su célebre libro, una de las más importantes contribuciones de este siglo al pensamiento lógico.

Bien es verdad que no es fácil entender la concepción de la ciencia, del lenguaje y del mundo del fundador del positivismo lógico. ¿Por qué razón? Su aparato deductivo, tan estricto que no deja hueco, su densa malla formal de raciocinios, no es, en realidad, lo más difícil. Pero hay un transmundo detrás de la tela superficial de proposiciones encadenadas; hay toda una visión metafísica, o acaso mística, en el fondo de su sistema, oculta bajo los problemas *formales*. Wittgenstein no es, en modo alguno, un *formalista*, como los restantes científicos del grupo vienés, como los actuales *neopositivistas*, por ejemplo, Carnap. La lógica se basa en él en una metafísica anterior a ella, explícita o no, al igual que ocurría en Leibniz. El *análisis lógico* pretende adoptar una forma autónoma, pero está secretamente guiado—no obstante—por un sentir del mundo, previo, y acaso subconsciente. ¿Cuál es en este caso ese sentir del mundo? No es sencillo explicarlo. Tal vez sea que el ser del universo es un radical misterio, tanto para la ciencia como para la filosofía; que, en realidad, no se capta, por medio del conocimiento, unidad alguna; a través de la *experiencia* llegan al hombre hechos *atómicos*, independientes, y el hombre les da una *estructura* por medio del lenguaje; el *orden* universal es una apariencia cuyo fundamento es, en el fondo, *sintáctico, lingüístico*; y no tiene sentido un estudio que pretenda rebasar la esfera de la experiencia desnuda y la barrera del *lenguaje* en busca de una realidad situada más allá. Toda proposición que no tenga la forma de referirse a los hechos de experiencia carece de sentido, así como todo estudio que pretenda desembarazarse de la tiranía del lenguaje analizándolo e interpretándolo. *No hay más que un lenguaje, y no puede referirse a sí mismo, volverse sobre sí mismo, tomarse como objeto.* Esto no tendría sentido. No cabe, científicamente, más que dirigirse a los *hechos*; cualquier actitud *reflexiva, de segundo grado*, cualquier investigación acerca de la ciencia en su relación con la realidad—así son todas las investigaciones filosóficas—, es anticientífica. *La misma relación entre ciencia y hechos es inexplicable.* Se da, pero no se explica. Finalmente, incluso el estudio realizado por Wittgenstein en su *Tractatus*, no tiene, a su juicio, sentido propiamente *científico*. Es un intento de esclarecimiento, pero no debe tomarse como se tomaría un sistema de proposiciones científicas: de hecho, no se puede hablar acerca de lo que estamos hablando—dice—con pretensión de fundar una ciencia acerca de la ciencia: en el fondo,

mi obra no tiene sentido alguno, es un sin-sentido, concluye, irónicamente, el autor.

El rigor científico lleva, pues, a Wittgenstein al escepticismo, la lógica estricta a la ironía que desata suavemente los nudos que pretendió atar el pensamiento deductivo, en su intento de apresar la realidad. La ciencia *positivista*, deseando fundamentarse sólidamente a sí misma, se resuelve en humo. ¿Será capaz de hallar otro camino eficaz, como aseguran los nuevos *fisicalistas?* No es fácil que después del fracaso de Wittgenstein, más profundo que todos ellos, lo logren. ¿Ha venido entonces la obra wittgensteiniana a mostrar, en definitiva, *la necesidad de una metafísica fundamental para la ciencia?* No nos sentimos hoy con fuerzas para contestar a tan ingente problema.

En estas concisas observaciones acerca de la actitud espiritual del filósofo de Viena, se comprende, sin embargo, que lo difícil no es entender su sistema en superficie, o sea a lo largo y a lo ancho de *las cadenas formales de razonamientos*, sino en profundidad, según la tercera dimensión que da *sentido* a éstos, o acaso según la cuarta dimensión, que sólo explica la propensión *mística*, la mentalidad *teológica*, profundamente arraigada en Wittgenstein como en tantos filósofos y aun matemáticos germanos, de Leibniz a Cantor, y, sobre todo, en la gran tradición filosófica austríaca, que pasa por Bolzano y Brentano.

¿Recordáis aquella brillante, aquella bellísima contraposición de Blas Pascal entre dos estilos especulativos, entre dos maneras fundamentales de situarse en el conocimiento? A un lado, *esprit de finesse*, espíritu de sutileza, de finura, de poesía. Al otro, *esprit de géométrie*, espíritu geométrico, deductivo, lógico. A la vuelta de tres siglos, que han contemplado el despliegue de la filosofía *more geometrico*, o sea *al modo de la geometría*—el racionalismo—, así como el de las filosofías que podríamos llamar *more historico* y *more poetico*, aún esta famosa intuición pascaliana tiene un valor. Hace pocos años, Pius Servien, un rumano dedicado a la lógica y a la estética matemática, distinguía dos polos, dos dominios extremos del lenguaje, que llamaba, respectivamente, lenguaje científico y lenguaje lírico. El carácter distintivo del primero reside, según explica Servien, en "le langage des sciences", en el hecho de que toda proposición científica tiene siempre otras proposiciones equivalentes, mientras que en el lenguaje lírico esto no ocurre. A su juicio, la posibilidad de una ciencia estética se justificaría en el estudio del lenguaje lírico expresado en el lenguaje científico. ¿Qué diría ante este intento Wittgenstein? Opi-

naría justamente lo contrario. Afirmaría que no solamente no cabe expresar en lenguaje científico una teoría del lenguaje lírico, sino que tampoco cabe hacerlo con una teoría del lenguaje científico mismo, y que necesariamente todo estudio acerca del lenguaje, siendo *de segundo grado*, tiene un carácter esencialmente *lírico*. He aquí cómo, al final de la trayectoria del *esprit de géométrie*, cuando el rigor formal llega a su término, reaparece, de nuevo, la necesidad de un *esprit de finesse* para interpretarlo y criticarlo, de un espíritu de sutileza, de ironía, de poesía, que en Wittgenstein se vincula misteriosamente con el primero. Su propia obra es lírica, mientras que la obra, en cierto modo paralela, de Carnap, *Logische Syntax der Sprache* tiene una pretensión científica. A juicio de este filósofo, cabe, en efecto, un *lenguaje* científico y un *meta-lenguaje*, también científico, encargado de establecer las reglas lógicas a las que aquél debe estar sometido. El problema entonces es *Quis custodet ipsos custodes?* Si el meta-lenguaje es también de carácter científico, ¿no necesitará a su vez un *meta-meta-lenguaje* que establezca las reglas a que debe obedecer, y así sucesivamente hasta lo infinito? Para escapar a este peligro de infinitismo lingüístico que derrumbaría el edificio, Carnap incluye el *meta-lenguaje* dentro del lenguaje de primer grado, como una de sus partes, que establece leyes valederas para el todo, comprendiéndose a sí mismo. Pero las dificultades son insuperables, porque el sentido de una proposición científica, y los mismos términos, deberían entenderse en una y en otra de diferente modo, o sea, tomarse en suposición diferente.

Se comprenderá esto en el caso de la *meta-matemática*, o sea de la ciencia cuya misión es establecer las reglas generales para el uso correcto de los términos que intervienen en la construcción de las teorías matemáticas. Ahora bien: esta ciencia, que se supone más allá de la matemática, es ella misma una *teoría matemática*, e incluso puede tomar una forma *aritmética*, como han mostrado Gödel y Hilbert con sus *aritmetizaciones de la meta-matemática*. Pero, en este caso, el sentido de los términos y de los signos aritméticos con que está construída dicha teoría no es el mismo que aquel que tales términos y signos tiene en su uso ordinario: es verdad que las reglas formales a que obedecen son las mismas en uno y en otro caso, pero hay una diferencia material en cuanto que se emplean en planos esencialmente distintos y para fines distintos. Esta diferencia no la puede tener en cuenta una *meta-matemática formal*. Si se quisiera tenerla en cuenta, habría que salir fuera del campo matemático, porque el lenguaje

de la matemática no es lo suficientemente rico como para poder decir en él todo lo que interesa establecer de un modo científico para fundamentar la matemática misma.

Tratando ahora de la fundamentación de la ciencia entera, pueden resumirse las posibilidades generales de este modo:

1. Establecer los fundamentos de la ciencia por medio de un lenguaje exterior a la ciencia misma, cuyos términos le sean ajenos y lógicamente anteriores. Estos términos pertenecerían a un saber de distinto tipo, por ejemplo, la metafísica en unos casos y la lógica material en otros—la filosofía en general—, capaz de *auto-fundamentarse* con sus propios términos, por exigir un tipo de rigor absolutamente diferente, y recurrir a las *evidencias últimas* (o bien podría no considerarse necesario fundamentar la metafísica). Esta es, en general, la solución tradicional que hoy no se sigue por los científicos a causa de la rotura de la mayor parte de los enlaces entre *lenguaje metafísico* y *lenguaje científico.*

2. Negada la metafísica, cabe que la ciencia intente *auto-fundamentarse*, apoyándose en una de sus partes, por ejemplo, la *sintaxis lógica.* Para esto pueden, teóricamente, tomarse varios caminos: o bien esta lógica se funda en otra segunda, ésta en otra tercera y así sucesivamente, con lo cual tendríamos la antinomia de que una ciencia, para estar perfectamente fundada, necesitaría contener infinitas teorías, o también la sintaxis lógica tiene una forma tal que, al mismo tiempo, establece las reglas de la ciencia entera y las suyas propias; pero esto sólo puede hacerlo, en rigor, *en cuanto al aspecto formal.* En cuanto al material, sin embargo, es necesario agregar a la ciencia una *semántica*—en el sentido de Tarski—capaz de establecer el significado de los términos, más allá de la esfera formal, en que adquieren un valor meramente operativo y, a la vez, una *pragmática* que dé aquellas indicaciones necesarias para el recto uso de los términos, no contenidos en la *sintaxis lógica.* Ahora bien: tanto esta *semántica* como esta *pragmática* quedarían sin una fundamentación estricta. Esta es la solución, no obstante, a que se dirigen hoy los principales esfuerzos *neo-positivistas.*

3. También es posible negar que la ciencia necesite justificarse por medio de una fundamentación rigurosa y adoptar el criterio de que en el desarrollo *dialéctico* de la ciencia acaban siempre triunfando e imponiéndose los conceptos más eficaces, más

idóneos a su ulterior desarrollo, gracias a una continua adaptación mutua de *teoría* y *experiencia.* Esta tesis *dialéctica e idoneísta* es actualmente defendida por el filósofo suizo Gonseth, y también Bachelard está, en parte, en el mismo orden de ideas. En cierto modo, viene a ser *la concepción biológica de la selección natural, aplicada a los conceptos científicos.* La filosofía se reduciría en este caso al estudio de las leyes y caracteres de la *dialéctica científica.*

4. Finalmente, también es posible la solución dada por Wittgenstein. La ciencia no puede fundamentarse rigurosamente ni en sí misma ni en la filosofía. *Ninguna reflexión sobre la ciencia será científica.* La filosofía podrá tener un papel de esclarecimiento relativo del lenguaje científico. Pero este papel no está sometido a leyes, no tiene un lenguaje preciso, es un mero *hacer*, una *actividad*, "eine Tätib Keit", *sin sentido exacto desde un punto de vista teórico.* Es como un desahogo del espíritu del hombre, un intento, siempre fracasado, por vencer lo que es esencialmente *inexpresable, incomunicable.*

La *ciencia*, sin embargo, tiene para Wittgenstein un sentido bien definido. Sus proposiciones no van en ningún caso más allá de la esfera *empírica.* Ahora bien: es preciso explicar en qué consiste un conocimiento *absolutamente empírico;* demostrar, además, que la tesis empirista es verdadera, o sea que *toda metafísica que afirme una realidad subyacente a los fenómenos físicos* es falsa o carece de sentido; manifestar cuál es la relación entre experiencia y lenguaje científico; establecer el *lenguaje adecuado a una ciencia empirista*, y poner en claro, finalmente, cómo es posible conciliar el fundamento empírico de todo el saber con el hecho de la lógica y de las matemáticas, que, al parecer, contienen proposiciones que *no admiten referencia empírica.* He aquí, en síntesis, los propósitos que animaron a Wittgenstein a construir su sistema filosófico. ¿Logró cumplirlos?

Ante todo, hay que confesar que su concepción de la ciencia tiene una extraordinaria profundidad, e incluso una gran belleza. El *atomismo lógico* que le sirve de base es, por otra parte, la única salida para fundamentar rigurosamente el empirismo y resolver las dificultades relativas a la *conexión entre experiencia y lenguaje.* La *conciliación del empirismo y la ciencia lógico-matemática* es, asimismo, una de las aportaciones geniales de Wittgenstein al pensamiento después del fracaso del intento para fundamentar psicológicamente la ciencia empírica. Pero es preciso preguntarse: ¿a

costa de qué renuncias se logran tales triunfos? El término de la teoría wittgensteiniana es—ya lo hemos dicho—un *escepticismo* filosófico radical y el *solipsismo lingüístico,* es decir, la *negación de toda posibilidad de comunicación con los demás a través del lenguaje científico.*

Miguel Sánchez-Mazas.
Margaritas, 20.
MADRID.

EDUARDO CARRANZA



PEQUEÑA ANTOLOGIA DE SUS VERSOS

De todo buen lector de la lírica hispanoamericana de nuestros días es conocida la admirable obra de creación poética y literaria del escritor y diplomático colombiano Eduardo Carranza. En los días en que las Ediciones Cultura Hispánica, de Madrid, ha publicado en su colección "La encina y el mar" el último libro de Carranza, Canciones para iniciar una fiesta, *nos complacemos en ofrecer a nuestros lectores de ambos lados del mar una pequeña antología de los versos del gran poeta colombiano. En las páginas de bibliografía de este mismo número, el lector podrá encontrar un comentario a estas nuevas* Canciones para iniciar una fiesta.

LA NIÑA DE LOS JARDINES

Esta es la luz que pinta los jardines.
RAFAEL POMBO.

¿En qué jardín del aire o terraza del viento,
entre la luz redonda del cielo suspendida,
creció tu voz de lirio moreno y la subida
agua surtió que te hace de nube el pensamiento?

A tus años abraza su tibio encantamiento,
como una enredadera de música, la vida;
y es onda de jazmín tu alma, conducida
por la brisa de más hermoso movimiento.

Alzas al sol los brazos—surtidores de gozo—
como al fin de una danza, y un azul alborozo
de ángeles te rodea y esbeltas melodías.

Sabes el alfabeto rosado de las rosas,
tu corazón columpia todas las mariposas
y cantan como pájaros en tu hombro los días.

1935.

GUALANDAY

GUALANDAY *tiene el agua que sube la escalera*
de la palma y en ciega frescura musical
—corazón de los cocos—palpita en la frontera
de la nube y la estrella con pulso de cristal.

Tiene el jugo redondo del sol que la primera
fruta da en la bandeja blanca del naranjal

y la caña de azúcar donde está prisionera
la dulzura cual una doncella vegetal.

Hay una niña. Lleva la ciruela sonriente
del beso y va mordiendo a la tierra caliente
en un níspero. El aire, tibiamente, a rizar

la verde brisa hebrada del guadual se detiene;
y es una yegua joven la mañana que viene
con las crines de sol al viento y al palmar.

1935.

SONETO ATRAVESADO POR UN RIO

TARDE *tan bella para estar ausente*
y llorar un amor infortunado,
palideciendo entre lo deshojado,
de un claro río al son de la corriente.

Aunque abierta en la mano del presente,
tarde que ya parece del pasado
por su aroma de tiempo desandado
y su actitud de pensativa frente.

Tarde pura, Dios mío, como aquellas
en que me sorprendían las estrellas
triste del cielo azul y el viento triste.

Dame otra vez, Dios mío, la tristeza,
y la ausencia, y el río que la atraviesa,
ya que esta tarde trémula me diste.

1942.

SONETO INSISTENTE

A Alvaro Bonilla Aragón.

LA *cabeza hermosísima caía*
del lado de los sueños; el verano
era un jazmín sin bordes y en su mano
como un pañuelo azul flotaba el día.

Y su boca de súbito caía
del lado de los besos; el verano

la tenía en la palma de la mano,
hecha de amor. ¡Oh, qué melancolía!

A orillas de este amor cruzaba un río;
sobre este amor una palmera era:
¡Agua del tiempo y cielo poesía!

Y el río se llevó todo lo mío:
la mano y el verano y mi palmera
de poesía. ¡Oh, qué melancolía!

1942.



SONETO CON UNA SALVEDAD

Todo *está bien: el verde en la pradera,*
el aire con su silbo de diamante
y en el aire la rama dibujante
y por la luz arriba la palmera.

Todo está bien: la frente que me espera,
el agua con su cielo caminante,
el rojo húmedo en la boca amante
y el viento de la patria en la bandera.

Bien que sea entre sueños el infante,
que sea enero azul y que yo cante.
Bien la rosa en su claro palafrén.

Bien está que se viva y que se muera.
El sol, la luna, la creación entera,
salvo mi corazón, todo está bien.

1943.

EL POETA SE DESPIDE DE LAS MUCHACHAS

Jóvenes *de ternísima cintura*
que andáis lo mismo que la melodía
y que de paso vais por la verdura
como el jazmín que en la mañana ardía.

Muchachas que prestáis arquitectura
temblorosa a los aires noche y día,
y sostenéis con vuestra mano pura
el firmamento de la poesía;

adorables de fruta y terciopelo
donde la tierra empieza a ser de cielo,
donde el cielo es aroma todavía,

dejad que al irme de la primavera
vuelva a miraros por la vez postrera
y os dé esta rosa de melancolía.

1943.

4 ★



CANCION DE CUNA

A María Clara Ospina.

Tu madre en la fuente,
tu padre en la guerra.
Duérmete, mi niña,
que azulas la tierra.

Tu madre en la fuente
recoge la estrella.
Tu padre en la guerra
lleva la bandera.

A tu madre en sueños
alcanza la estrella.
A tu padre en sueños
sostén la bandera.

Azul de la fuente.
Azul de la guerra.
Mi niña dormida,
azul de la tierra.

1945.

PEQUEÑA ODA AL AMOR

Amor, *nunca de ti sea mi alma desierta:*
y que siempre tus manos con flores me despierten
golpeando en mi ventana como esa joven, loca
de rizos y de risas, allá en la adolescencia...

Tenme siempre en los ojos, amor, tu venda pura,
siempre sobre mi boca tu brasa lineal;
tenme siempre en el tacto tus jardines secretos
y en el oído siempre tu abeja delirante.

Dame siempre la luna, la manzana, el recodo,
y a la sombra del árbol dame el corcel de miel
para el viaje relámpago, la rosa venenosa
y el declive de fruta fluyendo entre luciérnagas.

Piérdeme por tu dédalo y que jamás me encuentren:
y a mí el breve río de los peces canela,
y a mí la ola roja y alegre de los besos,
y a mí la venadita del cielo con sus cintas.

Como el árbol que mira insomne una ventana,
de pie midiendo el tiempo latido por latido,
así te quiero, amor, enfrente de mi vida,
en el día y la noche azul de Suramérica.

EL SOL DE LOS VENADOS (1)

A mi madre.

Recuerdo *el sol de los venados*
desde un balcón crepuscular.
Allí fuí niño, ojos inmensos,
rodeado de soledad.
El balcón se abría a los cerros
lejanos, casi de cristal.
En lo hondo trazaba el río
su tenue línea musical.
El balcón que vengo narrando
era bueno para soñar:
y en la tarde nos asomábamos
por él hacia la inmensidad,
hacia las nubes y el ensueño,
hacia mi poesía ya.
Del jardín subía la tarde
como de un pecho el suspirar.
Y el cielo azul era tan bello
que daban ganas de llorar.
Todas las cosas de repente
se detenían, y era cual

(1) *El sol de los venados:* en los valles de las montañas colombianas, ese último resplandor que el sol, ya tramontado, proyecta en las cumbres lejanas.

si mirasen el cielo abierto
en pausa sobrenatural.
Por el silencio de mi madre
se oían los ángeles cruzar.
Y quedábamos un instante
fuera del tiempo terrenal,
alelados y transparentes,
como viviendo en un vitral.
Todo el Girón se iluminaba
como de un súbito cantar:
triscaba el sol de los venados
como un dorado recental
por los cerros abandonados:
un sol cordial, un sol mental,
como pensado por la frente
de una doncella, un sol igual
al aleteo de una sonrisa
que no se alcanza a deshojar,
como la víspera de un beso
o el aroma de la claridad,
sueño del sol, cuento del sol...
Y era entonces cuando el tur-
[pial,
como ahogándose en melodía,
en su jaula rompía a cantar.
Todo en la tierra de los hom-
[bres
parecía a punto de volar,
y que en el mundo todo fuera
de aire y alma nada más.
Esto duraba menos tiempo
del que yo llevo en lo narrar.
Las tristes cosas recobraban
de pronto su rostro habitual.
El viento azul volvía a la rama,
volvía el tiempo a caminar
y el hondo río reanudaba
su discurrir hacia la mar.
Entre las glorias del Poniente
abierto aún de par en par
tendían sus alas las campanas
hacia un cálido santoral.
Recuerdo el sol de los venados
desde un balcón crepuscular.
Los días huían como nubes
altas, de un cielo matinal.
Allí fuí niño, allí fuí niño
y tengo ganas de llorar.
¡Ah!, tristemente os aseguro:
tanta belleza fué verdad.

1946.

EL OLVIDADO

AHORA *tengo sed y mi amante es el agua.*
Vengo de lo lejano, de unos ojos oscuros.
Ahora soy del hondo reino de los dormidos:
allí me reconozco, me encuentro con mi alma.

La noche a picotazos roe mi corazón,
y me bebe la sangre el sol de los dormidos;
ando muerto de sed y toco una campana
para llamar al agua delgada que me ama.

Yo soy el olvidado. Quiero un ramo de agua;
quiero una fresca orilla de arena enternecida,

y esperar una flor, de nombre margarita,
para callar con ella apoyada en el pecho.

Nadie podrá quitarme un beso, una mirada.
Ni aun la muerte podrá borrar este perfume.
Voy cubierto de sueños, y esta fosforescencia
que veis es el recuerdo del mar de los dormidos.

TEMA DE SUEÑO Y VIDA

SUÉÑAME, *suéñame, entreabiertos labios.*
Boca dormida, que sonríes, suéñame.
Sueño abajo, agua bella, miembros puros,
bajo la luna, delgadina, suéñame.

Despierta; suéñame cómo respiras
sin saberlo, olvidada, piel morena;
suéñame, amor, amor, con el invierno
como una flor morada sobre el hombro.

Oh delgado jardín cuya cintura
delgada yo he ceñido largamente,
oh llama de ojos negros, amor mío,
oh transcurso de agua entre los sueños:

Ya sé que existo porque tú me sueñas.
Moriré de repente si me olvidas.
Tal vez me vean vivir en apariencia
como la luz de las estrellas muertas.

1948.

C A N C I O N

PASA *el viento de otoño*
derrumbando la tarde:
caen torres doradas,
hojas azules caen.

Y pasa el tiempo loco
derrumbando los sueños:
caen torres de amor,
trémulas hojas caen.

En el vacío cae,
amor, mi corazón.
Nada puede salvarme.
Dios sabe que estoy muerto.

Sobre mí pasa un río
de olvido sin remedio.
Arriba cruzan flores.
Sé que nadie me oye.

1948.

ARIETA

Por el país del arpa cruza un río
gimiendo de amor.

La lluvia viene del país del arpa
temblando de amor.

La luna asoma por detrás del arpa;
la luna, ay, amor.

La soledad, con sus cabellos sola,
oye una canción.

Tú estás dormida en el país del arpa,
sonriendo al amor.

Y el que en tu pecho late, tras el arpa,
es mi corazón.

Pasan las nubes del país del arpa
sobre nuestro amor.

El viento trae del país del arpa,
amor, una flor.

Sobre el hombro del arpa hay una rosa
de amor.

1949.

ARIETA

De todo aquello me quedó un olvido
como un perfume transparente y vago.
Y así puedo decir lo que respiro
como un perfume.

De todo aquello me quedó un vacío
como un verso de súbito olvidado.
Y así tal vez de pronto lo recuerde
como unos versos.

De todo aquello me quedó una luna
secreta, lentamente evaporada.

Y así es posible que una tarde vuelva
como la luna.

De todo aquello me han quedado sueños,
sueños, sueños, que el tiempo desdibuja.
Y ya no sé si aquello fué siquiera
como los sueños.

1949.

Eduardo Carranza.
Embajada Argentina.
José Antonio, 59.
MADRID (España).



SOLO UN DIA CUALQUIERA

POR

EULALIA GALBARRIATO

—¡Bueno! Hoy tienes un mal día, créeme...

Esas habían sido las últimas palabras de su hermana; así había terminado la discusión. Así, y con el porrazo con que él cerró la puerta del piso. Después había bajado aprisa la escalera, como despeñándose, y había salido disparado a la calle; tan aprisa, que la gabardina, despegada del cuerpo, marchaba tras él casi horizontal.

¡La niña tonta! ¡Todas eran iguales, después de todo!; pero en su hermana, tan seriecita, ¿quién podría creerlo? Todas iguales: frívolas, coquetas, indignas de que un hombre cabal... ¡Bah!, ¿qué importaba? Como muñecas, lo mismo. Tomarlas así, como muñecas bonitas en un escaparate, tan monas, con sus trapitos, sus peluquitas, y nada en la cabeza ni en el corazón. ¡Todas, todas; coquetas todas!

Pasaba un tranvía a gran velocidad, y corrió para alcanzarlo. Se le escapaba. Corrió más y más. Dió un salto atlético. ¡Ya! Ya estaba: las manos en las barras; el pie, seguro, en el estribo. ¿Para qué había corrido tanto? ¿Sabía siquiera que fuera aquél su tranvía? No; ni lo sabía con certeza ni le importaba que lo fuera o no. No le importaba nada de nada. Estaba de mal humor; tenía necesidad de correr, de escapar; eso era todo.

—Pasen, pasen. Hay un asiento.

Se sintió empujado, y pasó. Se sentó en el único asiento que había. Frente a él, otros viajeros estaban sentados en fila, inmóviles y serios. ¡Qué extraño resultaba mirarlos! Era, creía, la primera vez que los veía así, desde enfrente, sentado como ellos, frente a ellos, viajero inmóvil también. El prefería el aire limpio de la plataforma. ¿Por qué había entrado hoy? "Pasen, hay un asiento." Y esa hermana suya, que le había puesto fuera de sí.

Resultaba curioso mirar a los viajeros. Frente a él iba un viejito con las manos cruzadas. Era muy delgado, chupado de carrillos, y llevaba un sombrero oscuro y raído que le sombreaba las sienes, agujereándolas. Tenía los ojos cansados, se advertía bien. Era un cansancio viejo. Cansados de buscar, día a día, año

tras año, menudas letras de metal para formar palabras y palabras, que ni sabía qué querían decir ni le importaban nada. Día a día. ¡Y para qué! Luego, al volver a casa, la muchachita, la novia de los años mozos, agria ahora y dura, como antes, seguro, coqueta. Tenía los ojos cansados el pobre hombre, y qué iba a hacer. Y cansada también el alma, ¿verdad, viejo?

Al lado iba un muchacho gordo, de cara colorada y feliz. Daba vueltas entre las manos al billete del tranvía, que era ya una bolita inservible. ¿En qué iría pensando, tan risueño? Le esperaba, sin duda, un mostrador. Iría a despachar telas. O zapatos. Sin preocupaciones; con su cara feliz. Pero no has de librarte: cualquier día entrará en tu tienda una muchacha y te sonreirá. ¡Guárdate! Todas, todas son coquetas, ¿sabes? No hay ni una. Ni una que valga la pena. Te lo digo yo.

A su lado iba una muchacha. Bonita la muchacha. Le gustó mirarla. ¿Era rubia? ¿Morena? Llevaba un vestidillo claro y, lo mismo que el viejito, las manos cruzadas y caídas y los ojos clavados, fijos, en el suelo. Era pálida, casi transparente; era... Le gustó mirarla: le apaciguó.

....

No tenía otro remedio. Tenía que buscar otra ocupación para por las tardes. Acompañar niños. O a una señora mayor. O coser por las casas; pero eso no le gustaría: estar conociendo siempre caras nuevas... Lo mejor, hacer trajecitos de punto para niños; eso lo podría hacer en su propia casa. Pero ¡qué difícil lograr clientela!...

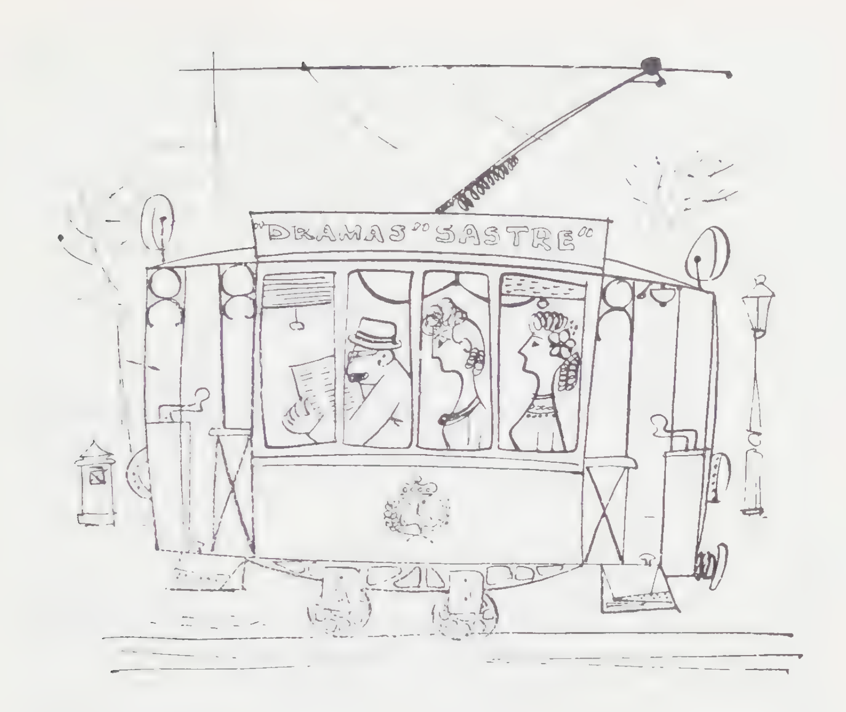
....

Le miró los brazos: delgados y suaves, como de niña; le miró los pliegues de la falda, tranquilos; y la postura de los pies, un poco inclinados el uno hacia el otro, como encogidos, tímidos; le miró la barbilla en punta, tan graciosamente en punta, que estuvo cerca de reír.

Estuvo cerca de reír. Pero vió que ella, ahora, había alzado los ojos, y los pasaba lentos, sin interés, por sobre los viajeros de enfrente. Iba a llegar a él, de un momento a otro iba a llegar a él, y él esperaba, suspenso. Cuando llegó a él—le pareció—la mirada de ella se había animado un instante. Luego, despacio, la había retirado y había vuelto a mirar, obstinada, hacia el suelo.

....

Ese muchacho..., ¿por qué me miró así? Un momento creí que me conocía. Me miraba como si me conociera de antiguo, y casi pareció que me quería hablar. No, yo no le conozco; estoy segura



de no haberle encontrado nunca, porque no hubiera olvidado su cara; es así, ¡tan moreno y tan claro a la vez!

¿Qué habrá pensado de mí? Yo no debía haberle mirado tanto tiempo. Le he mirado mucho tiempo, sin duda, porque ahora que no le estoy mirando, que no le veo nada, nada, sé muy bien cómo tiene los ojos, y el pelo, y la boca, y el corte de cara...

....

¿Era morena? Ni sabría decirlo. Eso era lo de menos. Era... La siguió mirando: era triste, triste. Tenía como un halo que le envolvía la cara pálida, los brazos delgados, los pies quietos y tímidos; un halo de tristeza; una como cortedad pueblerina, indefensa, desvalida, que, extrañamente, producía un efecto divertido, tiernamente divertido, como con un niño. Casi parecía que, de ponerse en pie, habría de titubear, no sabría dónde ir ni qué hacer. Los pies continuaban encogidos, tímidos, más cerca uno de otro por las puntas. Le dieron ganas otra vez de reír.

Tenía la mano suave. Y él la iba a tomar por la mano, y la iba a ayudar a bajar del tranvía, y la iba a conducir con cuidado por las calles, con mucho cuidado; y la iba a llevar al parque, y allí, en el parque, cerca de un chorro fresco de agua, iba a de-

cirle... Bien sabía lo que iba a decirle; bien sabía lo que ella le iba a contestar. Se miró su propia mano: nudosa, segura. Sí, se acoplarían, se encajarían como dos valvas de una misma concha. Ella iba a decirle su tristeza, y él, poco a poco, con cuidado y sin vacilación, se la apartaría para siempre. Pero no había que quitarle su cortedad; tenía que tener mucho cuidado para no quitarle su cortedad, esa atmósfera suya pueblerina, tan tierna.

....

¿Me estará mirando también ahora? ¿Y por qué había de mirar? Soy tonta. ¿Qué tiene de particular que mirara un momento? Igual habrá mirado a este muchacho o a esta mujer.

No, no; era otra cosa: como si tuviera que decirme algo. Puede que me conozca de cuando éramos niños, y que por eso yo no le recuerde. Me gustaría... Me gustaría que resultáramos amigos de hace mucho tiempo, y le llevara a casa y le dijera a madre:

—¡Madre! ¿Sabes a quién traigo? Es...

....

La miró más, despacio, detenidamente. Antes no lo había visto: en el pelo llevaba prendida una flor, una rosa. ¡Absurdo! Le pareció que la rosa le pinchaba hasta el alma. ¿Por qué había de llevar en el pelo una rosa? Con esa cara triste... Con ese aire pacato y esa cara triste... Aquella misma mañana, con esa cara triste, con esa cara de..., con esa cara que estrujaba el corazón de un hombre, ¿cómo había podido prenderse una flor en el pelo? ¿Es que no era verdad su tristeza, su desvalidez? ¿Es que le engañaba, que le estaba engañando ya? Como todas...

....

¿Cómo se llamará? Me gustaría volver a mirarle, pero no me atrevo. Total, como antes: mirar a todos, y al final, un momento, sólo a él. No, no puedo; conocería que es a él sólo a quien quiero mirar.

Pero ¿por qué me miraba él así, de aquel modo?

¡Ay, Dios mío, ya sé: se me olvidó quitarme la rosa en el portal de casa! El y todos se estarán riendo de mí, por presumida. ¡Ese capricho de mamá de que lleve flores en el pelo como ella cuando era mocita!... Y ahora no puedo quitármela, sería peor; luego, cuando me baje, en el primer portal que encuentre. ¡Ay, si no quiero bajarme, porque entonces...!

....

Seguía mirándola. Ella se había llevado, apresurada, la mano hasta el pelo. Claro, para cerciorarse de que la flor seguía allí, en su puesto, cumpliendo bien su cometido. ¡Qué equivocada es-

taba! Si no hubiera sido la flor... La muchacha era bonita. Más que bonita, era... La misma flor, la misma odiosa flor, le caía en el pelo como la sonrisa en la boca de un niño. ¡Idiota! ¡Idiota! ¡Aun vas a dejarte conmover por esa palidez buscada, por ese encogimiento falso, por esa tristeza que no existe, por esos ojos apenas entrevistos! No, no. Triste, pero a ver si caía, a ver si algún ingenuo caía; el anzuelo aquí, disimulado entre el pelo, aquí me está bien. Y la cara triste: es más interesante. ¡La muy tonta! Como todas, como su hermana. ¿Cómo había podido olvidarse de la conducta de su propia hermana con su mejor amigo, de su riña de hacía un momento? Su hermana, una coqueta; y esta niña, esta niña, ¡Dios mío!, coqueta también, coqueta como todas; sin pensamiento ni alma: sólo una coqueta.

A él, no; a él, no: él se iba ahora mismo, él la dejaba ahora mismo.

La miró otra vez, casi con ira, casi con ternura. Ella, en aquel momento, había alzado los ojos y le estaba mirando: serios, limpios, clarísimos, como el agua en un manantial. Vaciló. La miró con angustia: si le dijera..., si le ayudara...

....

Querría que supiera él...

....

Por detrás de la oreja asomaba, apenas, una hojita de rosa.

Se puso en pie, abrió la portezuela y salió, cerrándola de golpe.

Tras él, la voz del cobrador gritaba:

—¡Eh, que va a romperme los cristales!

Y tirándose ya a toda marcha, llegó por segunda vez a sus oídos en aquella mañana:

—¡Vaya, el señor tiene hoy un mal día!

....

Sin darse cuenta, ella se había puesto en pie.

—¿Es que va usted a apearse, señorita?

—¿Yo?... No..., no... Yo, no... Creía... No era nada...

Se sentó lentamente Miraba, atónita, el asiento vacío.

Eulalia Galvarriato.
Travesía del Zarzal, s/n.—Chamartín de la Rosa.
MADRID

5



BRUJULA DE ACTUALIDAD

EL LATIDO DE EUROPA

LA SEGUNDA SEMANA DEL CINE ITALIANO EN MADRID. Un arte, cualquier arte—también la cinematografía—, es una lucha incesante por la expresión eficaz. Temas, asuntos sobran; basta buscarlos, querer buscarlos de verdad. Salga el artista, el guionista, el director a la calle, a la vida; cualquier ciudadano lleva en su corazón, en sus bolsillos materia abundante capaz de convertirse en arte, en *film*, puesto que de esto se trata ahora. Pero elaborar esto, expresarlo, decir, saber decir, es más de la mitad del arte. Es nuestra triste experiencia de casi todo el cine español, donde a veces hemos visto temas en sí buenos ahogados por la torpeza del guión, por la inseguridad de la dirección, por la nariz de un actor que se interpone gloriosamente y lo estropea todo. Han fallado los medios expresivos: todo el arte ha fallado.

En este sentido, creo que la primera lección de esta gran Semana del Cine Italiano, recientemente ofrecida en Madrid por Unitalia Film y el Instituto Italiano de Cultura, ha sido la de un cine voluntariamente empeñado en conseguir algo que es ya una clara realidad en su haber: una línea expresiva plenísima. No sólo, por supuesto, en los *films* largos, sino también en los documentales. He de confesar que algunos de éstos, como *Finestre*, de Francesco Maselli—un acierto absoluto de expresión pura—, apoyado en la cámara de Enzo Serafín y en la extraordinaria música de Giovanni Fusco, me han proporcionado los momentos más agradables de esta nutrida exhibición. Pudo en ella haber bajado el interés de los temas o su intensidad de unas cintas a otras, pudo haberse inclinado uno con más simpatía a este tema o a aquél, pero algo indudable pudo comprobarse en todo momento: la calidad de estilo, de cine verdadero, la profundidad y a la vez la soltura expresiva de todo lo ofrecido. Esto en primer lugar, y en segundo lugar, los motivos, su calidad y, sobre todo, la capacidad para dotarlos de vida universal, para darles actualidad, interés, para comprometerlos así, por su proximidad, en cada uno de los dramas que se estaban desarrollando en la pantalla. Y esto es capital; pienso, por contrapartida, en cintas como *Locura de amor*. He ahí un tema como otro cualquiera; mejor incluso—dentro de lo histórico—que otro cualquiera. Se escoge para su adaptación el drama de Tamayo: ya se ha cercenado toda posibilidad de actualización interpretativa del

drama. Y el cine, como todo arte, se debe en rigor a su tiempo.

Saberse expresar y expresar realmente la vida de hoy, de ahora, con su alegría, su dolor, su esperanza, poca o mucha—dos céntimos bastan a veces—: ésta es toda la razón de por qué este cine nos atrae con redoblado interés desde hace cuatro o cinco años.

La Semana se abrió con la proyección de *Due soldi di speranza*, precedida del espléndido documental de Luciano Emmer sobre *Leonardo da Vinci*. Todas las calidades del documental de Emmer, que recoge el aspecto científico, verdaderamente asombroso, de este primer gran hombre de la modernidad, son de primer orden. Los comentarios fueron preparados por mano tan autorizada como la de Lionello Venturi. Lo único que podríamos objetar será la deficiencia del color a la hora de tratar las producciones pictóricas del gran maestro italiano. *Due soldi di speranza* fué la primera y, a la vez, una de las mejores cintas exhibidas en esta Semana verdaderamente pródiga en aciertos. Renato Castellani, llegado al cine desde la literatura, era ya conocido del público español por una de sus primeras producciones, *Un tiro en reserva*, hecha sobre una famosa narración de Puschkin; pero, sobre todo, por *Mi hijo profesor*, proyectada hace pocos años en las pantallas madrileñas, donde Castellani hacía ya alarde de todas las virtudes que este cine italiano actual posee. Difícil olvidar la figura infinitamente llena de ternura y de gracia de Aldo Fabrizzi en el papel de bedel del Instituto romano, del que su hijo llegaría a ser profesor. La I Semana del Cine Italiano, que tuvo lugar a finales del pasado año, nos trajo otra extraordinaria película de Castellani, *E'primavera*. *E'primavera*—gracia y pasión a manos llenas—es, como este de ahora, un drama popular, aunque tal vez menos hondo, menos calador que éste, pero más rico en invención, en desbordada fantasía. El protagonista de *E'primavera* tiene sin embargo un enorme parentesco psicológico con la figura central femenina de *Due soldi di speranza*, Carmela, magníficamente interpretada por María Fiore: la misma desbordante pasión de vivir en ambos, en ambos el mismo ritmo de sangre ciega e impetuosa. La pasión súbita, pero firmísima, de Carmela por Antonio—Vincenzo Mussolino—, sus peripecias y triunfo definitivo, enmarcado todo ello dentro de la vida miserable de los campesinos del pueblecillo napolitano de Boscotrecasi, son el meollo dramático y el escenario real de la cinta de Castellani. Antonio también se siente atraído por el amor, pero la vida es difícil y le ha adjudicado una pobre y numerosa familia —su madre y sus hermanas—, a la que debe mantener. Las complicaciones se suceden tristes y alegres, como la vida misma. Anto-

5 ★

nio llega a trabajar como sacristán en Boscotrecasi y como propagandista nocturno de un centro comunista en Nápoles. La vida es dura y el medio enemigo parece por un momento que todo cierra contra él, pero queda la esperanza, y mientras hay esperanza hay vida, porque también es cierto que la esperanza es lo último que se pierde. El *film* resulta, a veces, reiterativo, y por eso menos ágil, menos absorbente, desde el punto de vista de su desarrollo, que *E'primavera.*

La segunda sesión, abierta con cortometrajes de tanta calidad como *Sicilia Barocca,* de Vittorio Carpignano; *Lettera a Ludovica,* de Gianluigi Rondi, y, sobre todo, el espléndido *Nei regni del mare,* de Giovanni Roccardi, con increíbles aciertos fotográficos de la cámara submarina a cargo de éste, ofreció como película base *Processo alla città,* de Luigi Zampa, director de otras cintas tan conocidas como *Vivir en paz* y *En el último segundo,* estrenada no hace demasiado tiempo en Madrid. *Processo alla città* es la investigación realizada por un magistrado, el juez Spicacci—representado por Amadeo Nazzari—, de un doble asesinato. El *film* está desarrollado sobre un hecho real—como el propio Zampa explicó en unas breves palabras que precedieron a la proyección de su obra—acaecido en Nápoles en 1906. Spicacci mueve toda su investigación apoyado en una idea noble y difícil de la justicia, que se estrella, no sólo ante la oscuridad de los hechos, sino incluso ante el criterio práctico y fácil del inspector de Policía que debe colaborar con él en el esclarecimiento del crimen. El descubrimiento de una vasta red de criminales, que complica sucesivamente en el hecho inicial a muchas personas influyentes de la ciudad, amplía y entorpece a la vez el campo de la investigación. Una poderosa organización, a cuyos intereses está ligada gran parte de la gente importante de Nápoles, cerca e imposibilita con su oscura resistencia a la justicia. El inspector de Policía trata de dar solución inmediata y sin más consecuencias a un hecho. Spicacci trata de realizar, en cambio, una idea: la justicia. El proceso lo enfrenta con la ciudad misma. El drama, pues, a pesar de todas las complicaciones, que lo desmenuzan tal vez en exceso, hasta fatigar la atención del espectador, se reduce a esto: a un hombre que busca la verdad—como Zampa aclaró en sus palabras introductoras—en medio de un mundo absolutamente hostil. Es lástima que los incidentes de la investigación den cierta morosidad al desarrollo y desvirtúen de alguna manera la radical intensidad del drama mismo tal y como su creador dió fe de haberlo concebido.

Los documentales *Primavera sull'Etna,* de Giuliano Tomei; *Un*

secolo di pittura italiana, de Ubaldo Magnaghi, y *Vendemmia*, de Ugo Fasano, constituyeron, con *Il cammino della speranza*, la tercera sesión de esta Semana. La pareja central de la interpretación Raf Vallone—Saro—y Elena Varbi—Bárbara—, son suficientemente conocidos por nuestro público. El director de esta producción, Pietro Germi, formado al lado de Blasetti, y en plena actividad como director desde 1945, tampoco es un desconocido: en su haber están dos excelentes películas que autorizan su nombre, *Juventud perdida* y *La ciudad se defiende*. *Il cammino della speranza* es un drama colectivo desarrollado con una precisión y una eficacia sorprendentes. Recoge toda la angustia y la lucha desesperada de un grupo de mineros parados que emigra clandestinamente en busca de medios de vida. Un estafador se aprovecha de la situación de estos hombres, y después de llevarlos hasta Florencia, los abandona. Pero el camino queda abierto; el camino de una esperanza difícil, a la que, sin embargo, hay que agarrarse ciegamente, porque la lucha es a muerte. La intensidad del drama se extrema hasta el fin, apoyada en la angustiosa necesidad de sobrevivir a toda costa. Esto, unido a la calidad de los valores plásticos del *film* de Germi, hace de él uno de los más interesantes entre los presentados ahora.

La cuarta sesión ofreció en principio los cortometrajes *Nasce un cavallo*, de Vittorio Gallo; *A sua immagine e semiglianza*, de V. Lucci Chiarissi, y el interesantísimo documental, extraordinario de exposición y arte, sobre *La mantide religiosa*, de Alberto Ancilotto. La película base fué *Umberto D.* Se esperaba realmente con interés la proyección de la obra de estos dos admirables colaboradores que son De Sica y Zavattini. Ambos estaban presentes y ambos subieron al escenario esta noche. Pero solamente Di Sica se dirigió al público; Zavattini permaneció a su lado, en silencio, con aire de campesino asustado. Zavattini es una persona tímida, aclaró Di Sica al final. Zavattini es un guionista incomparable. Apenas sucede nada en *Umberto D*, y sucede, sin embargo, todo. Apenas hay intriga, accidentes graves, complicaciones espectaculares, y cómo crece, sin embargo, y con qué inexorable rigor, la intensidad del drama en cada escena. Porque *Umberto D* no es más que esto: la impotencia de un hombre ante la vida, ante el diario acontecer gris, sórdido, solapadamente enemigo. El señor Umberto, este viejo ex funcionario, es la imagen de una voluntad de lucha usada, desgastada contra las cosas pequeñas. El señor Umberto es la imagen de una soledad de la que el hombre no puede salir, porque no hay medio de comunicarse. De Sica lo aclaró desde el comienzo: lo que se refleja aquí de modo entrañable es *el drama*

de la imposibilidad de comunicación. El mismo drama de fondo que constituye el conflicto último e irremediable de *Le malentendu*, de Camus, por ejemplo. El drama crece sin gestos, sin aspavientos, casi en voz baja, hasta un límite de insoslayable angustia. De Sica sabe hacer subir de modo magistral la intensidad del conflicto valiéndose de los elementos más sorprendentemente simples. Resulta así inolvidable la escena en que el señor Umberto trata de abandonar su perro en un pensionado de perros, antes de suicidarse. Umberto D llega a esta solución, el suicidio, de manera lógica, suavísima. Pero cualquier cosa es capaz de hacernos vivir al cabo: el cariño de un pequeño animal, por ejemplo, saltando hacia nosotros en la enorme avenida de un jardín con niños, con árboles, con todas esas cosas pequeñas y alegres capaces de olvidar la muerte, de hacernos olvidarla. *Umberto D*, la mejor de las cintas proyectadas, a mi juicio. es obra de impresionante y hondísima belleza.

La quinta sesión ofreció los documentales *L'epeire*, de Alberto Ancilotto; *La via del sole*—de gusto dudoso, ligeramente cursi—, de Guido Guerrasio, e *Intermezzo alla Scala*, de Michele Gandin. La película central fué *Bellisima*, de Luchino Visconti, de quien se ofreció también, en las sesiones retrospectivas que tuvieron lugar en el Instituto Italiano de Cultura, otro *film* de 1943: *Ossesione*, realizado sobre la novela de James Cain *El cartero toca siempre dos veces*. El argumento de *Bellisima*, idea de Cesare Zavattini, es extraordinariamente sencillo, y el guión está desarrollado con habilidad por Cecchi d'Amico, Francesco Rosi y Luchino Visconti. Una madre trata de hacer triunfar a su hija en un concurso abierto por Blasetti para seleccionar una niña, que debe actuar en una película suya. Esto es el pretexto para desnudar la interioridad del cine, los manejos turbios de algunos para medrar, las dificultades de otros y, en suma, el trabajo de todos. El interés promovido por esta película estuvo desigualmente repartido. Interesó extraordinariamente a quienes, por el conocimiento vivo de la materia tratada, pudieron verificar los tipos y las situaciones. El resto del público la acogió con indiferencia. Pero por encima del interés, más o menos amplio de la temática planteada, *Bellisima* es una realización maestra de Visconti y, desde el comienzo hasta el fin, un prodigio interpretativo de Anna Magnani.

Tres documentales excelentes: *I fiamminghi e l'Italia*, de U. Magnaghi; *Rotonda* e *Minerva*, de Gino Visentini, y el bellísimo *Tavolozza di Surano*, de Ermanno E. Scopini, formaron la primera parte de la sesión de gala, penúltima de la serie. En el intermedio fué

presentada al público la actriz italiana Carla del Poggio, esposa de Alberto Lattuada, cuyas palabras provocaron un vivo interés en sus oyentes. A continuación se proyectó *Gli uomini non guardano il cielo*, dirigida por Umberto Scarpelli. La película, aparte todo lo excelso y venerable del tema—exaltación de la vida y de la obra de Pío X—, resultó de extremada pobreza de recursos, torpe y pesada de desarrollo. El único interés de ella fué el que pudo ofrecer desde el punto de vista documental e informativo en algunos momentos: la reunión, por ejemplo, del conclave para la elección del nuevo Pontífice.

La última sesión ofreció el interesantísimo documental *Il Greco*, de Navarro Linares, cámara de Schiavinotto y Bava, delicadamente ilustrado con páginas musicales de fondo de Frescobaldi y Cabezón. Otros tres documentales fueron exhibidos esta noche: *Cordiali Saluti*, de V. Sala; *Le roccie di Eolo*, de Paloucci, y *Fontane romane*, de R. Avanzo. Unas palabras de Alberto Lattuada precedieron la proyección de su film *Il Cappotto*. Lattuada es, sin duda, uno de los mejores realizadores italianos contemporáneos. Antiguo arquitecto, debutó como director en 1942 y se reveló después en el primer festival de Cannes con *El bandido*, que retrataba el proceso cruel e inexorable de la guerra. Poco después adaptó una novela de Gabriel d'Annunzio en *El crimen de Giaccomo Episcopo*. En *Sin piedad*, película llena de grandes aciertos parciales, tocó el tema de la ocupación, del mercado negro, de la vida turbulenta de la posguerra. Esta película fué también un verdadero acierto interpretativo de Carla del Poggio. Lattuada es, sin embargo, un director inédito para el gran público español. Si a *Sin piedad* pudieron señalársele influencias evidentes de Carné o de Duvivier, Lattuada ha ganado desde entonces en originalidad y posesión de un arte rigurosamente propio. Prueba de ello es *Il Cappotto*, cuyo último núcleo argumental es un conocido cuento de Gogol que ha sido desarrollado y amplificado aquí con gran inteligencia. El protagonista, este empleado municipal encogido y mínimo, que encarna admirablemente Renato Rascel, opera por contraste como una sección en un cuerpo social, cuyo ridículo y cuya injusticia se desnudan. La narración no pierde viveza e interés en ninguna de las dos partes, separadas por la muerte del protagonista, en que estilísticamente se ha considerado dividida esta película, que es, a mi parecer, un definitivo acierto.

Paralelamente tuvieron lugar en el Instituto Italiano de Cultura dos sesiones retrospectivas, en las que fueron exhibidas, respectivamente, *Paisà*, de Rosellini, y *Ossesione*, de Visconti, con algunos

documentales tan interesantes como *Finestre*, de Masselli, al que he aludido en un comienzo; *Passione a Isnello*, de Fasano y otros.

Tal fué esta segunda semana del cine italiano en Madrid, cuyo valor y cuya ejemplaridad he querido resaltar. Ha pasado ante nuestros ojos un cine realizado y mantenido como arte, que sólo necesita espectadores con "los ojos verdaderamente abiertos" para mirar.

J. A. V.

D'ARCY THOMPSON.—Hace cosa de cuatro años que dejó de existir el gran biólogo británico D'Arcy Thompson. El biólogo de la Universidad de Princeton, John Tyler Bonner, en la revista *Scientific American*, dedica un interesante trabajo a Thompson.

La gran obra del sabio británico es la titulada *On Growth and Form (Sobre el crecimiento y la forma)*, que vió la luz en 1917, y de la que se hizo una segunda edición en 1942. La gran preocupación de Thompson fué la de la interpretación de las formas de la Naturaleza a través de la Física y de la Matemática. He aquí la traducción de un bello trozo de la gran obra de Thompson, que sirve bastante bien para explicar su pensamiento: "Nadie puede prever hasta qué punto bastarán las Matemáticas para describir y la Física para explicar la estructura del cuerpo. Pudiera ser que todas las leyes de la energía y todas las propiedades de la materia, así como toda la química de los coloides, sean impotentes para explicar el cuerpo, del mismo modo que son incapaces de comprender el alma. Por mi parte, pienso que no es así. La ciencia física no me dice nada acerca de cómo el alma informa al cuerpo. Que la materia viva influya y sea influída por la mente... es un misterio sin clave. La conciencia no queda explicada a mi entendimiento por todos los nervios y neuronas del fisiólogo, ni yo pretendo que la Física me diga cómo brilla la bondad en la cara de algunos hombres mientras que la maldad se descubre en la de otros. Pero de la construcción, crecimiento y actividad del cuerpo, así como de todo lo demás que hay de terrenal en el mundo, la ciencia física es, para mi humilde opinión, nuestro único guía y maestro."

De acuerdo con Tyler Bonner, la mayor contribución de Thompson consiste en haber subrayado la base físicoquímica de la vida. También ideó la importante noción de que la forma en los organismos vivientes no necesita ser explicada por completo en

términos funcionales: las consideraciones físicomoleculares son, por lo menos, tan importantes.

Thompson pretendía que muchas formas de la Naturaleza pueden ser descritas matemáticamente. Por ejemplo, indicó que una especie de radiolaria adopta la forma de un dodecaedro regular, y otra, la de un icosaedro, también regular. Concibió un método —basado en Durero—que remite de unas formas cambiantes a otras. Ahora bien: los métodos matemáticos de estos cambios constituyen un método más bien descriptivo y espacial, y no una teoría. La moderna Biología puede encontrar en tal descripción matemática propiamente dicha una pista para investigar las causas físicoquímicas.

El artículo de Tyler Bonner concluye así:

"Bien podría la ciencia usar más hombres del estilo de Thompson, hombres que servirían a dos señores: la ciencia y las humanidades, y que los servirían bien."

R. C. P.

LOS POETAS MISTICOS EN LA REVOLUCION RUSA.— *Études*, la revista de los padres jesuítas franceses, publica en su último número una nota de E. Lequien, interesante y actual desde muchos puntos de vista. El comunismo ha sido, sin embargo, una esperanza, una especie de místico fervor intelectual, profundamente arraigado en las clases cultas rusas y satisfaciendo aquella sed de renovación y aquel sentido revolucionario de la vida que caracteriza las inquietudes del siglo pasado. Más allá de "la técnica del golpe de Estado", que es el único aspecto bajo el cual la consideran muchos después de haber leído el libro de Malaparte, la revolución rusa es también anhelo de místico contacto con el pueblo y con un dios que no es el de la Iglesia. Los errores del romanticismo occidental, unidos a la anarquía del mundo ruso y a su perenne dimensión revolucionaria, han otorgado a los primeros pasos de la revolución comunista una especie de aureola espiritual que la poesía de los primeros años refleja con bastante sinceridad.

Esto parecerá extraño, pero hay que tener en cuenta el hecho siguiente: de ser el anarquismo ruso precursor de la revolución, la Rusia de hoy, eminentemente antimística y antiespiritual, no será nunca más una idiosincrasia revolucionaria, sino un sistema. Esta es la razón por la cual la poesía de 1918 ó 1920, que luego

analizaremos, aparece a los que hoy la lean como un espectro o una fantasía que nada tiene que ver con el comunismo y menos todavía con el stalinismo. Transformado en Estado, el comunismo, como cualquier utopía, ha perdido sus poetas.

Los primeros poetas comunistas—Blok, Esenin y Mayacovsky—impusieron al movimiento revolucionario un fuerte matiz mesiánico y un color elocuentemente religioso. Ellos ponen de relieve lo que Keyserling descubría en los abismos del alma rusa, aquella dramática tensión entre su telúrica proximidad a la Naturaleza y el vuelo de su espíritu. Ya en el 1918, Blok escuchaba "la música de la revolución" y "el ruido del desmoronamiento del viejo mundo". Su poema titulado *Los doce* se desenvuelve en las calles de Leningrado en plena agitación revolucionaria. Los doce personajes son *doce apóstoles*, doce guardias rojos, pasando entre las llamas y los gritos de los moribundos.

Para hacer sufrir a todos los burgueses
encenderemos un fuego universal,
un fuego universal en la sangre.
¡Señor, bendíganos!

Cerca de ellos pasa un perro hambriento y agónico, símbolo del mundo burgués. Pero de pronto, ¿quién aparece entre las llamas con una bandera roja en las manos?

Llevando una bandera ensangrentada,
invisible detrás de la tormenta,
evitando las balas,
caminando dulcemente por encima de los torbellinos,
circundado por una nube de perlas,
coronado por blancas rosas,
frente a ellos Jesucristo.

El tema del retorno del Mesías sobre la tierra era uno de los más populares en la poesía rusa prerrevolucionaria, y el filósofo italiano M. F. Sciacca destacó hace poco (en la revista *Città di Dio*, diciembre de 1952) el carácter escatológico y nihilista de la ortodoxia rusa y sus íntimos contactos con un marxismo concebido por los rusos como un fin de los tiempos, o sea de la Historia. Y sobre el carácter teologal del marxismo no hace falta insistir aquí. El poeta Biely escribía, por ejemplo, en 1917:

Alguien me ha dicho recientemente
que Cristo volverá dentro de poco.

Esenin mezcla también el mesianismo ortodoxo, tan evidente en Tolstoi, con el mesianismo revolucionario cuando escribe:

¡Alegraos!
La tierra se ha vuelto
una nueva cúpula...;
una nueva Nazaret
está frente a vosotros.

Pero el verdadero poeta del movimiento y el intérprete de esta tendencia ortodoxo-marxista será Mayacovsky. Su mesianismo es estructuralmente revolucionario, y este tremebundo futurista echa raíces directamente en las fuerzas colectivas del instinto, del odio y de una tierra menos materna que tiránica cuyo potencial antihumano es en el fondo otra herencia romántica. En su poema *150.000.000*, Mayacovsky escribe lo siguiente:

150.000.000 es el nombre del autor de este poema.
Las balas como ritmo.
La rima..., el fuego de casa en casa.
150.000.000 hablan por mis labios.

Los temas de los primeros poetas revolucionarios no son muy nuevos, y esto salta inmediatamente a la vista. El siglo XIX había oscilado con pasión entre la masa y el superhombre, entre Marx y Nietzsche, y basta hojear la poesía y la prosa de ese gran mixtificador que fué Víctor Hugo para dar en seguida con todas las herejías de la revolución. Los románticos alemanes (para no volver una vez más sobre la influencia de Schelling sobre el pensamiento ruso) han forjado también la imagen de un Jesucristo antieclesiástico, encuadrado en las filas del optimismo progresista. Los poetas de la revolución son los herederos directos de esta línea ideológica y proceden sin darse cuenta de aquel revolucionarismo burgués —*horribile dictu*—que fundamenta el espíritu de los héroes de Moscú. Pero el Estado comunista iba a destruir dentro de poco este mesianismo inaugural. La teocracia sin Dios quemó sin tardar el instinto evangélico, y los tres poetas se suicidaron, desesperados e incomprendidos. (Blok se dejó matar por el hambre y la miseria en el año 1921; Esenin se ahorcó en 1925; Mayacovsky se pegó un tiro en 1930. Así terminó el período mesiánico de la revolución rusa.) Y el mesianismo de los poetas se volvió *política* y *técnica* bajo la guía de los épicos verdugos. Lenin destierra para siempre a Jesucristo y toma su lugar. Después de su muerte sigue inspirando el culto del nuevo hombre-dios desde su monumento de la Plaza Roja. Es un dios muerto que, junto a la Ley (la Constitución de 1936) y a su profeta, Stalin, dirige los destinos de Rusia. Dos conceptos nuevos aparecen en la era de Stalin, caracterizando su reinado: el concepto de *genio* y el de *padre*. En el diccionario

Larousse la palabra *genio* tiene la siguiente explicación: "Divinidad que, según la opinión de los antiguos, preside la vida de cada uno de los hombres." Stalin no fué otra cosa. Presidió, efectivamente, la vida de cada uno de sus súbditos y fué el *genio*, según la opinión de los antiguos, o sea una divinidad omnipresente. Es éste el sentido de aquellas vulgares alabanzas que terminaban, en los telegramas como en los discursos, con un homenaje al "genial Stalin".

En cuanto al concepto de *padre*, el zar lo había también utilizado, pero no como doble faz del genio, sino como justificación de un terror organizado sobre una base familiar que otorgaba al jefe de la familia derechos de vida y de muerte. Por lo tanto, la revolución no puede considerarse como una ruptura con el pasado, sino como una manifestación obvia de la continuidad rusa.

Si Stalin tuvo todavía sus poetas, mediocres y vacíos, ensalzando al *padre de los pueblos* y al *genio sin par*, es fácil prever la muerte total de la poesía bajo el reinado de Malenkof, el burócrata dirigiendo sin prejuicios un instrumento político situado más allá de cualquier sentimentalismo. Es la fase decadente de la revolución. Su antimisticismo es su propio fin, y si no habrá más poetas con ganas de suicidarse, quedará frente al nuevo tirano el mismo mundo comunista, vacío de fe y de esperanza, preparando en silencio *el fin de su tiempo.*

V. H.

UN ASPECTO DE LA POLEMICA SARTRE-CAMUS.—"No es fácil ser un hombre; mucho menos un hombre puro." *L'Homme Révolté* hacía el proceso de todas las revoluciones desde 1789 a 1917, y el saldo era negativo para todas. En medio del absurdo—medula de todo pensamiento—, sin ningún principio al que aferrarse, Camus posee, al menos, la nobleza de no adherirse a ningún principio que haga violencia a los hombres. En medio del absurdo, sin certezas, conservemos las manos limpias. Sólo una cosa aparece clara y cierta para el hombre: la vida. O, mejor dicho, dos, porque tiene que morir. De aquí su grito: «Pero los hombres mueren a pesar de ellos, a pesar de sus decorados. Se les dice: «Cuando sanes...», y mueren. Yo no quiero esto. Puesto que si bien hay días en que la naturaleza miente, los hay también en que dice la verdad.» Estas palabras traía el *Viento en Djémila* y estas otras

emana el *Verano de Argel:* «Todo aquí respira el horror de morir en un país que invita a la vida.»

Sólo dos certezas: la vida y la muerte. Pero la muerte es nada, y nos llega a pesar nuestro. En un mundo sin sentido, absurdo, donde la peste martiriza niños, sólo nos queda entonces la vida.

Jean Auba escribía en un artículo de la revista danesa *Echanges:* "Camus siente horror por esos baños de sangre a los que se resignan fácilmente las ideologías consagradas a la defensa del hombre, pero resueltas a aceptar, por ese triunfo final, todos los sacrificios necesarios. En una época de violencia, su voz se eleva con fuerza para recordarnos el valor de la vida humana; rechaza a toda costa estar entre *los asesinos.*"

Esta posición de Camus frente al hombre, frente a la violencia, frente al compromiso, pareciera ser el centro mismo de la polémica. En otros términos: la reciente polémica parecería resolverse en una querella política—dando a esta palabra su sentido más amplio y positivo—. André Blanchet escribía recientemente en un artículo de *La Vie Littéraire:* «En resumen: lo que Sartre reprocha a Camus es precisamente su soledad. Solo está—le dice—, solo quedará. Orgullosamente pura, su doctrina no hace nada, no puede nada por los desgraciados de hoy. Tiene las manos limpias, pero no tiene manos.» «La suya es menos calculadora—contesta Camus—, y sin mayor escrúpulo se ensucia usted al contacto de una secta impía; amenazado usted también de soledad definitiva, ¿no se le ve rondar del lado de los comunistas y sacrificarles sus primeras convicciones?»

La acusación de Sartre es dura: mientras la ignominia de una sociedad injusta impera entre los hombres, Camus contempla desde afuera, sin atreverse a entrar: *Tout comme la fillette qui tâte l'eau de l'orteil en demandant: «Est-elle chaude?», il ne se mouille pas, il n'est pas dans le bain.*

Sin embargo, la indecisión no es privilegio de Camus. Sartre mismo escribía en *Les Temps Modernes:* "¿He caído en este dilema inaceptable: traicionar al proletariado para servir la verdad o traicionar la verdad en nombre del proletariado?"

(Y Merleau Ponty, en la misma revista: "Nos encontramos, pues, en una situación inextricable. La crítica marxista del capitalismo permanece válida, y está claro que el antisovietismo reúne hoy la brutalidad, el orgullo, el vértigo y la angustia, que han encontrado ya su expresión en el fascismo. Por otra parte, la revolución se ha inmovilizado en una posición de repliegue: mantiene y agrava el

aparato dictatorial mientras renuncia a la libertad revolucionaria del proletariado en sus soviets y en su partido y a la apropiación humana del Estado. No se puede ser anticomunista, no se puede ser comunista.")

La indecisión, la falta de acción, son, pues, comunes. De ello da cuenta, además, por parte de Sartre, el testimonio de *Les Mains Sales* y *Le Diable et le Bon Dieu*. Una divergencia política no hubiera sido suficiente para una ruptura semejante. La verdadera disidencia es otra; la controversia tiene su origen en zonas más profundas. Me siento tentado a escribir: el centro de la querella entre estos dos ateos ha sido Dios. La frase resulta espectacular; corrijámosla: el centro de la querella ha sido filosófico, ha sido la creencia en Dios; mejor dicho, la no creencia en Dios (su importancia como punto de partida, coherencia o incoherencia del pensamiento consiguiente, creencia de una naturaleza humana, etc.; es decir, los temas que han constituído el meollo de la filosofía existencial).

Camus escribía ya en 1936: «Pero se comprende también que por verdad quiero sólo consagrar una poesía más alta: la llama negra que de Cimabué a Francesca los pintores italianos han elevado entre los paisajes toscanos como la protesta lúcida del hombre arrojado en una tierra cuyo esplendor y luz le hablan sin descanso de un Dios que no existe.» *(Le Désert. Noces.)*

Y más tarde exclamaba el doctor Rieux en *La Peste:* "... pero puesto que el orden del mundo está regido por la muerte, tal vez vale más para Dios que no se crea en El y que se luche con todas las fuerzas contra la muerte sin levantar los ojos hacia el cielo, donde El se calla».

El ateísmo de Camus no es como el de Sartre. Se diría que su ateísmo necesita a Dios. Su rebelión es también absurda, pueste que no tiene objeto. Camus se defenderá diciendo: «Yo no veo lo que la inutilidad quita a mi rebelión, y siento muy bien lo que le añade.»

Para el existencialismo sartriano, en cambio, Dios es simplemente una hipótesis que no se ha tenido en cuenta. Sartre es más filósofo; Camus es más artista. ¿Será por esto que sentimos a Camus más cerca del hombre, del hombre íntegro, con sus fuerzas, sus penas, sus impulsos, sus dudas y sus miserias?

Sin embargo, señala muy bien André Blanchet: "El buen sentido está aquí del lado de Sartre. Injuriar contra un cielo vacío es dar a pensar que no se le cree tan vacío." Y añade: "Camus no quedará libre de toda sospecha; pues ¿desde cuándo se subleva uno

contra el mueble malo que nos ha herido, contra el viento y la lluvia, contra hechos inocentes?» «Pero tenemos que hacer la prueba—dice Camus—de que no merecemos tanta injusticia. Esta es la tarea que nos hemos fijado...» «Palabras enérgicas, por cierto; viriles y casi marciales—señala Jeanson después de Sartre—; pero palabras que pierden, a pesar de todo, un poco de su prestigio desde el momento que se las supone no contener ningún sentido. Esta condición humana, ¿a los ojos de *qué Justicia* aparece golpeada de «tanta injusticia»? Y esta prueba, ¿delante de *quién* se trata de hacerla? Y aquí la acusación formal: Camus no es ateo. No niega a Dios, puesto que lo acusa de injusticia.»

¿Simple *querelle d'auteur*, como decía Sartre? No. Pero no nos apresuremos tampoco a ver (en estos tiempos en que Unamuno y Nietzsche aparecen como campeones del catolicismo) a Sartre o a Camus golpeándose el pecho a las puertas de cualquier iglesia.

No dejo de recordar, sin embargo, las palabras de François Mauriac en una pequeña reunión de estudiantes. Uno de nosotros le preguntó algo acerca del existencialismo. Mauriac habló largo rato, y terminó diciendo: *Camus? Un chrétien. Il y a du moins, en lui, tout ce qu'il faut pour devenir un bon chrétien.*

O. E. T.

UNA RETROSPECTIVA DEL CUBISMO.—Se suceden las exposiciones retrospectivas de los grandes movimientos pictóricos del siglo: los "fieras", Du Stijl..., ahora el cubismo.

El Museo de Arte Moderno de París ha expuesto en sus salas doscientas treinta obras inspiradas en la severidad constructiva del movimiento iniciado por Pablo Ruiz Picasso. Convendrá recordar la raíz española del cubismo, raíz evidente no sólo porque Picasso sea español, sino porque, conforme demostró Gertrude Stein, lo eran también, anticipadamente, el paisaje y los pueblos de nuestra tierra, que, al modo de monsieur Jourdain en prosa, se expresaban en cubismo sin saberlo. (Sobre la «aportación» genitora del paisaje español al cubismo, el cine italiano ha logrado un bellísimo cortometraje, titulado *La experiencia del cubismo*, donde se va exponiendo inteligentemente el proceso de adaptación material del paisaje a la forma cubista.)

Picasso es el inventor del cubismo, y Juan Gris, otro español,

de la meseta, el más fiel practicante y acaso quien mejor representa al movimiento. Sería equivocado pensar el cubismo desde un ángulo estrictamente racional. Predomina en él la voluntad de contener la demasía de los «fieras» y solidificar las estructuras quebrantadas por los impresionistas; mas si la exigencia constructiva respondía al deseo de dar a las formas una significación clara, no implicaba el cercenamiento, y menos el aniquilamiento, de la imaginación creadora. Era una etapa necesaria, un momento, en la evolución de la pintura, que no podía ser soslayado. Lo considero estéticamente inexcusable, y sin él no se comprendería una parte esencial del arte contemporáneo.

El cubismo no es la negación del impresionismo, sino su complemento: los impresionistas tienden a musicalizar la pintura; los cubistas, a ordenar el cuadro de manera geométrica. Se complementan porque ambas tendencias procuran alejarse conscientemente del realismo, aunque permanezcan ligadas a la realidad. Cuando Monet pinta las *Catedrales* o Picasso *Las señoritas de Aviñón*, su actitud coincide en la relación de lo real a segundo término y en la subordinación de lo representado a lo puramente plástico. Los valores predominantes son, en ambos casos, valores pictóricos, aunque, desde luego, muy diferentes. El cubismo es un movimiento de tendencia intelectual, mientras en el impresionsimo predomina el sentimiento.

La conocida frase de Picasso "Yo no busco; encuentro", puede ser entendida como reconocimiento de su indiferencia hacia teorías y postulados. El cubismo no es el resultado de lucubraciones doctrinales, sino el lógico desenlace de un período de trabajos y luchas para conseguir una expresión personal. En Juan Gris y en Morcousis se inicia la adaptación a lo logrado, pero en Picasso, y quizá—el asunto está harto oscuro—en Braque, el cubismo es la consecuencia de una asimilación espontánea, según la voracidad consustancial a su genio, de la lección cezannesca, el impacto del arte negro, los planos austeros del paisaje ibérico...

El gran Torres García, a quien no se recuerda cuanto merece, refiere en *Universalismo constructivo* (libro importante, repleto de ideas y datos de primera mano) la indagación que en cierta coyuntura llevó a cabo entre los cubistas más ilustres. La pesquisa sirvió para afirmarle en la idea que tenía del cubismo. Picasso, Braque, Juan Gris, Metzinger..., no salieron en pos de lo nuevo como el hidalgo de comedia marcha a la guerra de los Treinta Años. «Nada de misterio—escribe el pintor uruguayo—, nada de cosa

hermética; simple hacer y trabajar; simple *hacer pintura.* Pero hacer pintura con libertad: *ahí está el secreto.*»

Recordemos esta frase, tan certera, cuando oigamos hablar ligeramente de los *ismos.* Los movimientos artísticos más considerables no son consecuencia de un acuerdo ni del propósito de realizar audacias nunca vistas, como creen o fingen creer sus adversarios, sino consecuencia del esfuerzo por conseguir una expresión sincera de los problemas que preocupan al creador y le obligan a mantener una permanente pugna para comunicar sus intuiciones sin dejarse pervertir por la facilidad imaginativa, por la perfección correspondiente a otros estilos de vivir y de intuir. En este sentido, el cubismo sigue siendo magnífico ejemplo de labor constructiva y de invención fecunda.

R. G.

COLABORAN:

JOSE ANGEL VALENTE
RAMON CRESPO PEREIRA
VINTILA HORIA
OSCAR E. TACCA
RICARDO GULLON



«NUESTRA AMERICA»

¿AMERICANOS O EUROPEOS?—El problema no es de hoy y tiene pocas probabilidades de ser resuelto si se lo encara desde un punto de vista estrictamente literario o artístico. Si seguimos, por el contrario, la línea de aquellos que piensan en América como en una reedición cultural del ciclo Atenas-Roma, la independización de América, su ambicioso perfil nacional-separatista con respecto a Europa parece el resultado inmediato de una falta de visión histórica. Los historiadores modernos, y entre ellos Toynbee, enfocan a Roma como a un brote helénico, como la realización política y civilizadora de una primera fase cultural, evidentemente helénica. El ciclo de la civilización helénica abarca, pues, entre sus límites, a Atenas y a Roma, principio la una, culminación y fin la otra, de un mismo esfuerzo y desenvolvimiento. Parece absurdo, por consiguiente, hablar de una cultura americana, y más todavía argentina o brasileña, en un momento en que la misma cultura francesa, española, italiana o alemana aparecen hoy como los inmensos pisos del edificio occidental, en el que la fase europeo-americana puede ser considerada en este momento como el punto de arranque de una cultura universal.

La revista argentina *Sapientia* (núm. 26) trata el tema del epígrafe en una nota editorial de acertadas delimitaciones espirituales. La afirmación de que una cultura americana estaría por formarse, independientemente de la europea, escribe el editorialista de *Sapientia*, "...se alimenta de un mal entendido patriotismo u orgullo nacional, cuando no tiene sus raíces en intenciones de avieso sectarismo anticristiano o en falsas concepciones materialistas, que intentan derivar todo lo espiritual de las condiciones telúricas, climatéricas o raciales y se formula en un relativismo escéptico de tipo historicista y racista y hasta geográfico".

Cabe agregar aquí algunas palabras para no hacer deslizar el tema hacia las peligrosas periferias de lo político, tanto más cuanto la bandera de "Indoamérica", como negación de lo europeo, o sea de lo hispánico, ha sido agitada, tiempo ha, por los culturófilos del puño cerrado. Bregar con el nombre de una cultura estrictamente americana quiere decir, en el fondo, suponer la existencia, dinámica y actual, de una cultura indígena, peruana, mejicana o brasileña. Mas estas culturas habían entrado en un estado de des-

composición ya en la época en que Hernán Cortés y Pizarro tomaban contacto con ellas. Todas las culturas indígenas, o tradicionales como las llama Varagnac, se encuentran desde hace siglos en un visible estancamiento, y resulta más que evidente el hecho de que la tentativa de realizar un tipo de hombre ecuménico, en un plan por primera vez universal de la Historia, pertenece a la cultura europea, transformada por los españoles en instrumento de conquista espiritual y llegada hoy en su fase aguda y decisiva. El hombre *católico* es un producto digamos exclusivo del cristianismo occidental, y su actual actividad en el mundo pone de relieve su vitalismo y su unicidad. En este sentido es en el que puede hablarse de un hombre americano partícipe activo de la Historia contemporánea, espiritualmente opuesto al hombre polinesio, malayo o chino (claro está, enfocado más allá de los falsos límites de las apariencias políticas), que no toma parte culturalmente, o sea esencialmente, en el desarrollo de los hechos históricos, puesto que la sociedad a la que pertenece se encuentra en una fase descendiente. Su reintegración en la Historia, o sea en la vida creadora en un sentido universal, no sería posible sin el renunciamiento a su tradición espiritual y la aceptación del cristianismo como base de un nuevo ciclo histórico universal.

Cualquier indigenismo presupone, por consiguiente, una actitud antihistórica, anclada en el tradicionalismo aislado, inactivo, dormido. El mito del "buen salvaje", inventado por los prerrománticos franceses, está en la base de estas agitaciones indigenistas, y resulta verdaderamente espantoso descubrir otra vez a América bajo la guía de tales conceptos, no solamente fuera de moda, sino ilógicos y hasta peligrosos.

Si enfocamos el problema de la independencia cultural de América por el lado no indigenista, entonces nos encontramos cara a cara con dos idiomas europeos, el español y el portugués, con los mismos mitos que circulan en el Viejo Mundo, con su religión, con su modo de razonar, de acertar y de errar en la penosa "gran vía" de la Historia. Y hasta en la cultura europea si dejamos al lado la interpretación limitativa de los ciclos culturales, podemos preguntarnos: ¿dónde empieza y dónde termina Europa, puesto que Historia quiere decir progreso ininterrumpido hacia una meta última? Por esta razón, el alejamiento de Europa equivale a volver a la Prehistoria en un arranque romántico intencionalmente reactualizado en las oficinas culturales del Kominform. Volvemos así a los estrechos separatismos folklóricos y al desastroso provincialismo del siglo pasado, cuyo centro y centrifuguismo anárquico

no agotó todavía su temario en una Europa que lucha desesperadamente para desprenderse de las tinieblas del romanticismo.

Una América culturalmente separada sería, pues, un fragmento de Europa cogido por el seísmo separatista en un momento de bulliciosa transformación. Digo un fragmento de Europa porque nadie piensa en serio en el renacimiento del imperio incaico o en el regreso de los tiranos aztecas, sino bajo el signo de Moscú, lo que esclarece en seguida el problema del separatismo cultural americano para situarlo en el plano político que nos interesa por el momento.

V. H.

MONUMENTOS HISTORICOS.—Un somero balance de la ciencia histórica hispanoamericana durante los últimos veinte años revelaría, sin duda, como saldo a su favor, la casi total destrucción, por la vía científica, de la leyenda negra antiespañola. Y quizá donde esto se muestre más claramente sea en la incorporación que los países hispanoamericanos hacen de la historia del período de gobierno español a su propia historia nacional. Hace cuarenta o cincuenta años, en efecto, era corriente que las historias oficiales de aquellos Estados presentaran el acontecer histórico de los siglos XVI, XVII y XVIII como un enojoso apéndice de pasado que se había padecido, pero que era preciso, y aun elegante, ocultar y hasta desconocer. Actualmente, por el contrario, los historiadores, libres ya de ocasionales prejuicios, están consumando su labor revisionista, y consideran, acertadamente, que las distintas nacionalidades de aquel continente no nacieron de repente en los comienzos del siglo XIX.

Fruto cierto de esos estudios científicos del pasado americano es, entre otros, el que significan la conmemoración y el recuerdo, mediante placas y monumentos alusivos, de los conquistadores, descubridores y pobladores españoles y de las gestas que realizaron en América. Así ocurre, por ejemplo, en Colombia, donde recientemente ha aparecido, editada por el Instituto Caro y Cuervo y con estudios prologales del doctor Rafael Torres Quintero y del catedrático español don Manuel Ballesteros Gaibrois, la obra de Jiménez de Quesada *El antijovio.* La cual no es sólo importante para la historia europea, sino también para conocer mejor la personalidad del gran conquistador letrado que fué su autor. Pues bien:

con este motivo, el ilustre historiador colombiano don Carlos Restrepo Canal ha escrito hace muy poco estas palabras: "Todo esto va haciéndonos conocer cada vez mejor la importancia de este ilustre personaje, que como conquistador de una de las principales naciones de América y como fundador de su ciudad capital, una de las más doctas del continente, así como por sus insignes hechos y heroicas hazañas, es digno par de Cortés y de Pizarro." Y, al mismo tiempo, ha propuesto levantar la estatua ecuestre de Jiménez de Quesada en sitio principal de Bogotá, en la avenida que lleva su nombre y en la forma como ya lo dispuso la Ordenanza de Cundinamarca número 35 de 1916.

Por otra parte, el Comité Central de Turismo de Panamá ha resuelto recomendar a la Junta Nacional de Turismo la erección y colocación de varios monumentos y placas conmemorativos en distintos lugares históricos del Panamá Viejo, desde los cuales partieron, respectivamente, Gaspar de Espinosa para la colonización de Centroamérica, Hernando de Soto para la de la cuenca del Mississippí, Francisco Pizarro y Diego de Almagro para las de Perú y Chile, y en aquellos otros desde los cuales Balboa divisó por primera vez—en Cerro Pierre—el Mar del Sur y tomó posesión del mismo en nombre del monarca. De este modo quedará patentizado el trascendental papel de la tierra americana, y concretamente de la actual República de Panamá, en la acción descubridora y colonizadora del Nuevo Continente.

J. D

EL GRAVE PROBLEMA DE LA TELEVISION EN AMERICA. La revista *Noticias de Educación Iberoamericana*, de Madrid, publica en su último número un interesante artículo sobre las cuestiones que plantea la incorporación actual de la televisión a las técnicas de la enseñanza. La televisión, que para algunos, como por ejemplo el crítico de arte de *Les Nouvelles Littéraires*, G. Charensol, no es ni siquiera un arte con posible competencia con el cine, sí es una realidad indudable en el orden científico, económico, técnico, industrial y cultural. Y siendo todas estas cosas más o menos importantes, habrá que concederle la importancia que se merece estudiando sus efectos en el público telesespectador.

En América, la televisión se ha convertido en problema público ante el formidable auge de este procedimiento de comunicación

entre las masas. Un especialista como el profesor Charles Siepmann, autor de la obra *Televisión y Educación en los Estados Unidos*, asegura que esta nueva técnica ha señalado el punto más alto de la parábola que ha venido dibujando al desarrollarse esta comunicación entre millones de seres. Si grande fué el paso dado por el libro, o por el cine después, o por la radio no hace mucho, es enorme el salto que da, con ardor progresivo cierto, esta técnica audio-visual, capaz de convertir a la mitad de los ciudadanos de los Estados Unidos en un espectador esclavizado a las emisiones diarias de las estaciones televisoras. Parecidos fenómenos comienzan a apreciarse en Francia, en Inglaterra, en Suiza... Y son numerosos los países hispanoamericanos que, o disponen de emisoras de televisión, como México, Santo Domingo y Cuba, o bien están en trance de comenzar a practicar esta técnica absorbente.

Esta formidable capacidad de extensión propagandística plantea de inmediato el gravísimo problema de su dirección. Si grave es ya el control de la edición de libros, de la proyección de películas, de las representaciones teatrales, de las emisiones de radio..., más lo es en nuestro caso, porque la televisión une a los procedimientos insinuantes y convincentes de todos estos vehículos de comunicación la cualidad, compartida con la radio, de llegar sin previo aviso ni distinción a todos los hogares y a todos sus habitantes, pues la venta a plazos ha puesto los receptores al alcance de todas las fortunas, siendo su precio más barato en cuota mensual que el de entradas para el cine semanal de una familia media.

En Norteamérica y en Inglaterra se han despertado grandes discusiones sobre la conveniencia y el perjuicio de la televisión, no ya desde un punto de vista educativo, cuyas prácticas se encuentran hoy poco menos que en pañales, sino desde el de su influencia directa en adultos. No hablemos, pues, de los efectos que los programas comerciales de la televisión puedan ocasionar en los niños y en los preadolescentes y adolescentes. Las experiencias docentes realizadas con la televisión han demostrado que hasta la fecha los efectos positivos de este nuevo medio de comunicación educativa son improbables, contándose con éxitos parciales. Por el contrario, los efectos perniciosos abundan entre chicos y grandes embebidos por los programas más o menos cinematográficos de crímenes y robos, que infestan las pantallas televisoras norteamericanas. Durante el año de 1951, en las pantallas yanquis murieron 16.932 hombres o animales de muerte violenta, en emisiones algunas de ellas dedicadas... ¡a los niños!

Una encuesta realizada en 1950 entre británicos demostró que

los muchachos de doce a catorce años pasaban cerca de doce horas semanales ante el televisor, en una época de un máximo de treinta semanales de emisión. Y en los Estados Unidos, los niños han llegado hasta las treinta horas semanales, y con frecuencia *permanecen más tiempo ante el aparato que en la escuela.* Sin duda, los padres creerán que de este modo se aseguran de la integridad de sus hijos, o quizá sean igualmente esclavos de estos programas.

De otra parte, la televisión para los niños, más o menos con fines educativos, tiende a dar a sus pequeños alumnos un "alimento" ya digerido para que el niño no tenga que esforzarse en estudiar. Como consecuencia, muchos son—rectores de Universidades entre ellos—los que temen que andando el tiempo los norteamericanos acabarán por no saber leer ni escribir. Y lo que es peor —añadimos nosotros—, ni pensar. Porque con esta "facilitación" tan norteamericana de dar al "cliente" las cosas hechas (véase la publicidad comercial al uso), llegará el día en que alguien, desde la pantalla de una perfectísima televisora último modelo, nos diga con voz persuasiva: "No canse más su cerebro, amigo mío... ¡Nosotros pensaremos por usted!"

E. C.

EL I CONGRESO LATINOAMERICANO DE SOCIOLOGIA.— La *Revista Mexicana de Sociología,* publicada por el Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma, de México, en su número de mayo-agosto de 1952, nos da cuenta, aunque hayamos de lamentar el retraso en su recepción, de los resultados a los que en septiembre anterior llegó el I Congreso Latinoamericano de Sociología, reunido en Buenos Aires.

El asunto merece ser traído a la actualidad, porque de la mencionada reunión científica data la constitución definitiva de la Asociación Latinoamericana de Sociología, A. L. A. S., con sede en Buenos Aires, que quedó presidida por el profesor argentino doctor Alfredo Poviña; así como el acuerdo de celebrar el Congreso siguiente en Brasil.

El tema escogido para el I Congreso fué: «Los problemas fundamentales de la sociología hispanoamericana». Estudiáronse en primer lugar la necesidad y existencia de una sociología latinoamericana y de las diversas sociologías nacionales; problemas comunes y cuestiones específicas; cátedras y obras de sociología en América.

Después se analizaron las cuestiones sociológicas vinculadas al medio físico, a lo geográfico y a los recursos naturales; a la población —tipos étnicos e inmigrantes—, y la ciudad y el agro en las naciones de América. Otra de las secciones de estudio se ocupó del análisis sociológico de la vida material en los diferentes países, de las instituciones sociales y de la familia. Por último, fueron examinadas también algunas ponencias sobre la civilización y la cultura; ciencia, arte, técnica y educación, y sobre el espíritu americano.

Entre los resultados doctrinarios del Congreso, merece citarse la recomendación a los profesores de sociología de los Colegios y Universidades de Hispanoamérica para que en los programas de sus respectivas cátedras incluyan lecciones sobre la realidad social de los diversos países hispanoamericanos. Sugirió el Congreso a las Universidades de estos países la creación, dentro de lo posible, de cátedras de esta especialidad; recomendó a los profesores de sociología de Hispanoamérica la inclusión de la historia de las ideas sociales latinoamericanas entre los temas de sus respectivos programas de estudio; la organización del estudio de la sociología rural del mismo ámbito, así como la de investigaciones para verificar el grado de asimilación del inmigrante como resultado del ambiente físico y el estudio de la estructura demográfica en la organización dinámica social, a fin de obtener el planeamiento de la población.

Se recomendó también una atención preferente al estudio de los Sindicatos, en especial los de acción múltiple, en cuanto sus medios tiendan a devolver al hombre su conciencia y capacidad creadora; que los sociólogos estudien con preferencia la personalidad y función social del hombre correspondientes a los distintos tipos de diferencias naturales, a fin de formar criterios acerca de la jerarquización funcional de las personas en la sociedad, y del acondicionamiento biológico y vocacional de los comportamientos individuales de contenido social.

En lo que se refiere a la seguridad social, se planeó el estudio de sus proyecciones sociales, de su adecuación a la potencialidad socioeconómica de los países hispanoamericanos, de la necesidad de completar sus finalidades de protección bioquímica mediante una acción educativa que tienda a formar una nueva conciencia social. También se recomendó a las entidades culturales que estudien, por medio de equipos de sociólogos, las características de los diferentes tipos ambientales de sus países, en su interinfluencia con todas las instituciones educacionales; la investigación del medio en relación con el arte nacional de cada país; activar los estudios de sociología

del arte, principalmente interamericana; la inclusión de capítulos sobre la dimensión social del hombre en los programas de historia del arte; y la consideración de la sociología del arte como tema independiente para el próximo Congreso Latinoamericano de Sociología. Se impulsaron los estudios de sociología educacional; los de la desadaptación profesional, con objeto de apreciar su influencia en Iberoamérica y de fomentar las investigaciones psicosociales oportunas que resuelvan el problema; y el establecimiento de cátedras de antropología social en las Escuelas de Sociología, y el trabajo conjunto de sociólogos y antropólogos para la antropologia cultural y social de América.

Quedó establecida la necesidad de intensificar la investigación concreta de la realidad social de los diferentes países de nuestra cultura en América, como base del ulterior desarrollo de las sociologías nacionales de cada uno de ellos y de la formación de una sociología común. A tal fin es esencial la formación intensiva de investigadores y el creciente desarrollo de métodos y técnicas adecuadas al estudio de las peculiares características de aquellas sociedades, adaptando los procedimientos conocidos o creando otros nuevos; será necesario también incluir en los programas de sociología de las entidades culturales la enseñanza de métodos de investigación sociológica, en un plano teórico y práctico a la vez, y participando estudiantes y graduados en los trabajos de investigación; y habrá de constituirse asimismo un amplio equipo, integrado con estudiosos residentes en distintos países, que reúnan bibliografía, antecedentes y experiencia en el campo de la metodología aplicada a la investigación de la realidad social.

Reviste interés especial para nosotros el propósito de estudiar la posible unificación de los términos usados en las ciencias sociales por los autores hispanoamericanos y españoles y por las traducciones al castellano de obras escritas originalmente en otros idiomas; para esto, la Comisión que se cree al efecto ha de usar para sus trabajos no sólo las obras publicadas hasta ahora como un intento de unificar las nomenclaturas y los diccionarios generales o particulares, sino los escritos de los diversos autores hispanoamericanos, españoles y brasileños, debiendo comunicarse los resultados al II Congreo. Una vez logrado cierto criterio uniforme, bien en el II Congreso, bien en otros posteriores, en caso de necesitarse, como es posible, varios años para la realización del trabajo en forma satisfactoria, se publicará una enciclopedia de ciencias sociales en castellano, que no sea simple traducción de textos de otras lenguas,

sino que reúna todos los materiales posibles, sobre la base de la nomenclatura usada internacionalmente, por una parte, y por la otra, por los sociólogos y especialistas en ciencias sociales que trabajan en español y en portugués. Se terminó recomendando a los sociólogos de los diversos países de Iberoamérica la organización de sociedades nacionales de sociología, cuyos fines han de ser incrementar el estudio de la sociología hispanoamericana y facilitar los trabajos de conjunto que la misma requiere.

Ciertamente, las tareas de esta Asociación, que hemos de seguir con la mayor atención posible, son de un interés trascendental, no ya sólo para quienes vivimos preocupados por los problemas sociológicos del mundo de habla española y portuguesa, sino para el mismo futuro material, espiritual e histórico de nuestros pueblos.

M. L.

LO QUE EL VIENTO NO SE LLEVO.—La guerra de Secesión, como la guerra de Troya, se ha transformado en motivo literario y sigue inspirando a novelistas, autores dramáticos, poetas y hombres del cine en un ritmo cada vez más abrumador de chapuceos y mediocridades. Es indudable que dicha guerra marca una fecha importante en la Historia, puesto que realiza la unidad y la fuerza de una de las potencias que más influyen hoy en el desarrollo de los acontecimientos y en la vida interior de todos los hombres civilizados. La guerra de Secesión resuelve problemas humanos tan importantes en el marco de una nación como los que fueron resueltos después de la caída de Troya entre los límites del espacio helénico. Julien Green se ha dado cuenta de este sugestivo paralelismo realizando su primera obra teatral, *Sur*, recientemente estrenada en París, según las reglas de la tragedia antigua: unidad de tiempo, de espacio y de acción; consciencia de los héroes de pertenecer a un destino incambiable; fin trágico del personaje principal, cuyo sino aparece desde el principio marcado por la muerte que lleva en sí. De este modo, la guerra de Secesión sale del ambiente cursi en que la habían colocado los mismos norteamericanos para ser finalmente "telle qu'en elle-même l'éternité l'a changée".

Julien Green es uno de los escritores más sutiles de nuestro tiempo, y sus novelas han puesto siempre en evidencia un tipo de hombre moderno íntimamente relacionado con el hombre de

la tragedia griega. Su primera obra dramática sigue explotando esta veta que relaciona esta vez dos momentos históricos de importancia trascendental. El semanario parisiense *Rivarol*, destacando la fría manera de Green de tratar a sus personajes y el carácter más bien novelístico del drama, sorprende, sin embargo, la relación entre *Sur* y la tragedia antigua. Pero nadie se ha dado cuenta hasta ahora de la simbólica intensidad que hace de la guerra entre sureños y norteños una tragedia histórica en sí, una gesta cultural, o sea algo mucho más sustancial que un conflicto internacional. Julien Green ha captado el sentido "antiguo" de esta guerra, tan popularizada hoy en día por un sinnúmero de novelas y películas, pero tan superficialmente romanticizada para el uso del gran público, y le ha otorgado categoría histórica. Si es que ha fracasado a la luz de las candilejas, esto es mucho menos importante que la rehabilitación cultural de un episodio histórico, o sea lo que el viento no se lleva nunca.

V. H.

EGIPCIOS.—La cultura y el alma de los antiguos egipcios han sido siempre para el hombre de Occidente tema de gratas fantasías. Se transita imaginativamente con fruición a las curiosas y extrañas circunstancias de aquellos hombres. En 1925, Ortega trazó magistralmente un admirable bosquejo de los egipcios. De su historia nos dice que ofrece el ejemplo de una civilización política y moral, que llega en un *prestissimo* fantástico a plena madurez, para anquilosarse en seguida y perdurar miles de años invariable en todo lo esencial. Y del alma egipcia nos dice estas penetrantes palabras: "El fondo del alma egipcia, su estrato más hondo encargado de soportar el resto, está, pues, constituído por el alma del labriego más pura que haya existido nunca. Esto quiere decir docilidad y tradicionalismo, recogimiento en lo cotidiano, imperio del hábito, gravitación hacia el pasado."

He rememorado con gusto este artículo de Ortega al encontrarme en la revista norteamericana *Scientific American* (número de agosto de 1952) un bello trabajo de James R. Newman, experto en literatura matemática de la Biblioteca del Congreso de los Estados Unidos, dedicado—entiéndase el artículo—al famoso papiro Rhind. Es éste un papiro de importancia matemática, desde el punto de vista histórico, que fué adquirido en Egipto por un joven

anticuario escocés llamado Rhind. Al parecer, el documento había sido encontrado entre las ruinas de un pequeño edificio en la ciudad de Tebas. El papiro no estaba completo. Pero, de acuerdo con los egiptólogos, es auténtico y se debe a un escriba de nombre A'h-mosé, quien lo escribió hacia el año 1700 antes de J. C. El anticuario se hallaba en Egipto reponiendo su salud maltrecha, y supongo que en algunos ratos se entretendría en divagar sobre el contenido encerrado en aquellos extraños caracteres de la escritura egipcia del papiro. Ignoro si llegaría a penetrar en su verdadero sentido. Lo que se sabe es que cinco años después de la compra del precioso documento, Rhind fallecía víctima de la tuberculosis. Cincuenta años más tarde, un feliz hallazgo permitió completar el papiro. Los fragmentos de otro papiro, depositados en la New York Historical Society, casaban perfectamente con los adquiridos por el anticuario escocés. Al fin podía desvelarse el secreto del documento. Se pudo ver, en efecto, que el papiro era pura y simplemente un manual de la matemática egipcia. No se sabe, sin embargo, cuál era su verdadero sentido y cuál el público para el que el escriba había copiado su obra. ¿Se tratará de una obra dedicada a los doctos o bien sería un compendio escolar, un manual para el contable o un libro de texto para niños de escuela? Es difícil contestar a estas preguntas. Según se deduce del texto, A'h-mosé era hombre modesto. Cosa que no ha de extrañarnos, pues, según aprendemos en Ortega, esa alma primitiva del egipcio sentía la individuación como un desgarramiento doloroso del bloque social. No es raro por ello que el escriba confiese que se ha limitado a copiar el texto a partir de otros vetustos que remontaban a la XII Dinastía. Probablemente incluso considerara indecorosa toda ostentación de originalidad. Del mismo modo que el artista egipcio se conforma con adaptarse a los moldes vigentes desde tiempo inmemorial, no estará lejos de la realidad histórica que sucediera otro tanto en la matemática. Se dice que los egipcios no fueron matemáticos creadores, y que eran hombres prácticos, poco dados a sueños y fantasías. Al parecer, no intentaron siquiera elaborar una aritmética ni hacer ciencia teórica.

Digamos tres palabras sobre la matemática egipcia. El papiro contiene cosa de un centenar de ejercicios aritméticos, en los cuales aparecen los números enteros, las fracciones, las progresiones, etc. Se dan métodos para la resolución de algunas ecuaciones sencillas, para medir las áreas y los volúmenes. Esos cálculos numéricos estaban basados fundamentalmente en la adición. Pero recomiendo al lector que entienda estas palabras con muchas restricciones y

cautelas. De todo eso no hay una teoría en el sentido moderno que tienen los términos. Los cálculos utilizan un sistema engorroso y prolijo. Pero justamente la enojosidad del cálculo agranda el mérito de aquellos hombres, que, mal que bien, conseguían resolver los problemas que la vida cotidiana les planteaba.

Creo interesante traducir el final del artículo de Newman. Dice así: "Me parece que una estimación profunda de la matemática egipcia depende de una comprensión más amplia y honda de la cultura humana que lo que suelen admitir los egiptólogos y demás historiadores de la ciencia... Lo que tenemos que pensar es por qué los egipcios produjeron esta clase particular de matemática, hasta qué punto ofrece una clave cultural, cómo puede ligarse a sus instituciones políticas y sociales, a sus creencias religiosas, sus prácticas económicas, sus hábitos en la vida de todos los días."

Es curioso consignar que unos meses antes que Newman me había yo ocupado de la matemática de los babilonios en el número 1 de la revista *Theoría*, y que concluyera mi artículo con estas palabras: "Sería deseable que alguien trajera más luz a esta historia. Falta una hermenéutica sobre los babilonios que permita dilucidar las intenciones últimas que los guiaban. La astronomía y la agricultura, por ejemplo, no bastan para explicar los escasos textos matemáticos que se conservan de los babilonios... Razones astrológicas, mágicas o de tipo religioso, tal vez sirvieran para penetrar mejor en el alma de aquellos hombres del mundo antiguo, tan distintos de los griegos... y de nosotros."

R. C. P.

LA VERDADERA RAIZ REVOLUCIONARIA DE LA EMANCIPACION HISPANOAMERICANA.—Una buena revista, de interesante contenido filosófico y cultural, ha comenzado a publicarse el pasado año, con el título de *Norte*, en la ciudad argentina de San Miguel de Tucumán. Al número 3 de dicha publicación, aparecido en octubre último, pertenece un interesante trabajo, firmado por Gabriel A. Puente, sobre «Las ideas políticas en el Cabildo extraordinario del 22 de mayo de 1810». Dicho trabajo supone una seria y documentada aportación al esclarecimiento histórico del verdadero sentido de la emancipación de 1808, poniendo en claro cómo en los acontecimientos revolucionarios de Buenos Aires por aquella época no se produjo en modo alguno la repercusión violenta de la

irrupción superficial de ideas enciclopedistas, sino la maduración misma, frente al hecho de la interrupción histórica de un régimen político concreto, de toda la concepción filosófica de nuestra escolástica tradicional y de las propias instituciones básicas que bajo su inspiración había ido levantando en aquellas tierras la sociedad española.

El autor establece cómo el propósito de los americanos de abatir el absolutismo llevado a la metrópoli por los Borbones fué el fruto natural recogido por España como legítimo premio de su obra de establecer en América un estado de derecho en el cual lo éticorreligioso es parte principal, y que ha tendido a imponer un orden basado, no en la violencia, despojo y destrucción del grupo autóctono, sino en el afán de elevarlo religiosa, cultural y económicamente, incorporándolo a la civilización grecolatina occidental y católica; y gracias a la legislación de Indias, verdadero monumento de sabiduría, que desconoció toda diferencia tajante en el orden racial, pudieron formarse varios Estados, que en su plenitud jurídica se incorporaron espontáneamente al concierto de los pueblos libres. Por esta razón, proclama el autor del trabajo que la argentina fiesta de mayo lo es también de España, porque supone el expreso reconocimiento de su abnegada labor.

Son los Cabildos abiertos y los Congresos generales, de tan arraigada tradición en el derecho consuetudinario español y criollo, los que a partir de 1808 pretenden hacerse oír e imponer decisiones que no son de tipo separatista, sino de volver a un régimen que nada tenía que ver con el absolutismo francés, más pesado a partir de 1782, cuando los cuerpos municipales vieron menoscabadas sus facultades en el manejo de sus «propios y arbitrios» y en el gobierno de las ciudades. Por lo que se caracterizaron aquellas jornadas fué por los intentos de los españoles, europeos y americanos de librarse del «amo», que, según la gastada fórmula del despotismo ilustrado, gobernaba «para el pueblo sin el pueblo». En cambio, ni un solo momento dejó de tener plena vigencia a los ojos de los libres de la etapa emancipadora el viejo concepto escolástico de autoridad que realiza el bien común, tan robustamente apoyado en la obra de Vitoria y de Suárez, y fruto del cual había sido la frecuente consulta a los consejos de cuerpos confiados, que de tanto predicamento habían gozado con los monarcas austríacos.

Según la doctrina de Santo Tomás y de sus continuadores españoles, sólo el pueblo concede la autoridad, y no podría alegarse que en la situación de independencia de 1810 el americano hubiera

roto sus vínculos con el rey, sino que lo ocurrido fué que la prisión del rey había producido la nulidad del contrato suscrito entre él y el pueblo, por ausencia de una de las partes, por lo que éste debía reasumir, por reversión. el ejercicio de la soberanía que le había delegado al prestarle juramento de obediencia. Esta concepción—radicalmente revolucionaria, esencialmente cristiana y al mismo tiempo la que más alto ha hecho rayar la dignidad de la persona humana en los milenios transcurridos de la Historia—fué la que permitió retrotraer la cuestión de la independencia al punto clase donde Santo Tomás la había hecho radicar; es decir, a la comunidad políticamente organizada, al pueblo como titular del poder, sin tener que pasar para nada por la línea donde se desarrolló el jusnaturalismo rusoniano.

La abundante e inteligente documentación y la sólida base bibliográfica que el señor Puente hace concurrir en su trabajo nos permiten advertir en él un criterio autorizado, que puede contribuir muy eficazmente al esclarecimiento histórico de la obra de nuestra comunidad de pueblos, con verdadera seriedad y método científico, muy superior a la manoseada literatura bienintencionada que es frecuente en este terreno.

M. L.

O'NEILL EN HISPANOAMERICA.—Nuestros amigos de Hispanoamérica nos aventajan en curiosidad por los fenómenos artísticos acontecidos más allá de las fronteras nacionales. Es frecuente encontrar libros escritos por hispanoamericanos sobre escritores y artistas extranjeros. No lo es tanto hallarlos escritos por plumas españolas, y esta infrecuencia se convierte en rareza en cuanto buscamos trabajos acerca de personalidades actuales. Puedo recordar que en Argentina se han escrito importantes obras sobre Pirandello y Kafka, que no tienen pareja en nuestra producción libresca.

Sin estudiar el problema en conjunto, quiero señalar ahora el interés con que en Hispanoamérica se lee y estudia el teatro de Eugenio O'Neill, aquí parvamente representado y no muy leído. Cuando se habla, no ya de la decadencia, sino de la lenta agonía del teatro español, no puedo menos de pensar que algo habrá influído en ella la incomprensible incomunicación con el mejor teatro mundial, mantenida años y años por casi todos los llamados «hombres de teatro» y, lo que es peor, por bastantes escritores. Falta de cu-

riosidad refleja en la crítica (salvo excepciones, salvo el entusiasmo de unos pocos, jóvenes en su mayoría) y en el espectador común.

León Mirlas en Argentina y Mario Parajón en Cuba dedicaron sendos libros al teatro de O'Neill; el primero tradujo, además, nueve dramas del autor norteamericano. Libros y traducciones prueban la existencia de una corriente de interés totalmente contemporáneo. Cuenta, principalmente, por la destreza para crear figuras reales que al mismo tiempo tienen algo de símbolos. Sus gentes aparecen casi siempre abocadas a destinos de frustración, y varias de sus obras muestran la lenta evolución y estéril agonía del personaje debatiéndose frente a la inevitable derrota. *Extraño intermedio*, *El gran dios Brown*, *Todos los hijos del Señor tienen alas*, *Ana Christie* y *Electra*, por mencionar sólo las principales, exponen de maneras diversas la radical incapacidad del hombre para realizar sus sueños.

Quizá, como en el caso de *Electra*, la fuerza del personaje estriba en la pasión secreta latente bajo las manifiestas; en esa dimensión oscura donde se afrontan sin máscara los impulsos profundos, que son causa no revelada y ni siquiera conscientemente advertida del drama. Con relación a la dramaturgia de O'Neill se recuerda el freudismo y las técnicas del psicoanálisis. Yo creo que sus conocimientos se basan en la intuición y no en el psicoanálisis. Sus maestros no son los psiquíatras de la escuela vienesa, sino los trágicos griegos, y en ellos ve autorizada la propensión a convertir el personaje en símbolo. *El emperador Jones* es buen ejemplo de cómo, en el transcurso de una acción relativamente breve, el hombre cínico y seguro de sí se convierte en el arquetipo de lo elemental, en el símbolo del poseído, del obseso cautivo de fuerzas demoníacas.

Eugenio O'Neill no empleó grandes novedades técnicas. El monólogo interior, en *Extraño intermedio*, es artificio útil para comunicar rápidamente movimientos espirituales de los personajes; el empleo de máscaras por los actores, tornando así a los medios del teatro griego, sirve para mostrar con plástica sencillez el contraste entre el ser y la apariencia. Más eficaz resulta la técnica de la escisión, merced a la cuel el personaje se desdobla para encarnar de modo visible el debate planteado en su alma; como el doctor Jekill y míster Hyde, el personaje desintegrado de *Días sin fin* lucha por recobrar la unidad perdida, y como en la obra de Stevenson ese combate quiere reflejar el promovido en todos los hombres entre las fuerzas demoníacas y las angélicas.

O'Neill tiene una visión del mundo amarga y desesperanzada. Salvo la nostálgica *¡Ah soledad!*, sus obras corroboran el dictamen del Nina Leeds, en respuesta a la sorprendente sugerencia, hecha por Marsden, de que considere su vida, desde el encuentro con Gordon, como un intermedio. «Sí—dice ella— ; nuestras vidas son meramente extraños intermedios oscuros en el eléctrico despliegue de Dios Padre.» Intermedios «oscuros». En la curiosidad vivirá Lavinia—la Electra de O'Neill--cuando la tragedia llegue al desenlace, y esperará entre sombras la muerte, el retorno al polvo que Lázaro—en *Lázaro ríe*—le anuncia a Calígula.

R. G.

EL DESTINO DEL MUNDO ESPAÑOL.—Una firma norteamericana, la de T. G. Hanrahan, nos habla con admiración, y también con sentido crítico, en el número de noviembre de *Latinoamérica*, de Méjico, acerca de la extraordinaria misión del mundo español, sólo comparable en los tiempos modernos a la de Israel en la antigüedad en su servicio a la expansión de la fe en Dios, clave definitiva y único progreso esencial de la Historia. Sin embargo, al reconocer el autor, como católico norteamericano, que España y América hispana han sido los exponentes por excelencia de nuestra civilización, al crear, con la fe, el alma de Occidente y realizaciones tan asombrosas como las Reducciones jesuítas de Paraguay o las Misiones franciscanas de California, no puede menos de sentir amarga sorpresa al ver que los países americanos del mundo ibérico, que ni sufrieron la Reforma, ni tampoco gran influjo protestante posterior, ostentan, sin embargo, en ciertas regiones, un anticlericalismo irracional, que trasluce una gran falta de aprecio hacia el clero, y también algunos defectos en la posición del clero mismo.

Se duele el autor de la incomprensión de algunos medios católicos ante la situación de la Iglesia y el Estado en Norteamérica, tan conforme a la enseñanza de León XIII y alabada por Pío XII en su mensaje de Navidad de 1944 cuando dijo que «la forma democrática de gobierno es para muchos un postulado impuesto por la razón misma». Advierte que una de las principales esperanzas del catolicismo de Estados Unidos será América hispana cuando puedan mostrar en ella a sus propios ciudadanos la belleza y gran-

diosidad de una cultura católica vital y floreciente. Reconoce la justa imputación de imperialismo y materialismo que el mundo hispánico dirige a Norteamérica; pero subraya que ésta es una verdadera nación cristiana, y teme, por otra parte, que ese materialismo esté manifestándose ya de modo muy espontáneo en la propia Latinoamérica a medida que su creciente industrialización va alejando el fantasma del imperialismo amenazante. Postula, por último, con ejemplar sentido católico, una cooperación estrecha entre el Sur y el Norte al servicio del Cuerpo Místico de Cristo.

Por nuestra parte, no podemos dejar de suscribir estas nobles palabras de un amigo «de fuera», aunque también bien «de dentro» en la verdad sobrenatural. A pesar de ello, y aun postulando la mayor amistad posible entre todos los españoles, los del mundo hispano tenemos mucho más esenciales y perentorias razones de unidad vital en ese camino, que estos días parece que han dejado abierto ya a la luz pública los Presidentes Ibáñez y Perón, y en el cual podremos prestar a la Humanidad mucho mejor servicio que el de ahora, empobrecidos, desorientados y sin entusiasmo a causa de la actual desmembración, en la que está la raíz de nuestra debilidad, y de esa contradicción grave con nuestra propia razón de vivir, que con tanta razón advierten en nosotros los hermanos extranjeros de buena voluntad.

M. L.

COLABORAN:

VINTILA HORIA
JAIME DELGADO
ENRIQUE CASAMAYOR
MANUEL LIZCANO
RAMON CRESPO PEREIRA
RICARDO GULLON

ESPAÑA EN SU TIEMPO

LAS CONFERENCIAS DE PEDRO LAIN SOBRE LA ESPERANZA.—Uno de los acontecimientos de la vida intelectual de Madrid lo constituyen las conferencias que sobre el tema «En torno a la espera y la esperanza» ha venido pronunciando todos los sábados Pedro Laín en el Colegio Mayor Jiménez de Cisneros, en las que confluyeron las figuras más destacadas del pensamiento y las letras.

No es fácil dar, aunque breve, un resumen del contenido de estas lecciones. En ellas, a las cualidades dialécticas y literarias se han unido la profundidad del pensamiento y el rigor conceptual. En un momento del mundo como el presente, en el que todos los esfuerzos de los pensadores parecen estar informados de un espíritu negativo y de destrucción, y en que del horizonte de posibilidades de la existencia humana parece alejarse todo proyecto coherente de convivencia y toda mirada serena y optimista hacia las razones de la misma existencia, la apelación a la esperanza, este intento logrado de formular una antropología de ella, tiene una inmensa fuerza significativa. La espera y la esperanza como tema podían traer consigo el doble riesgo de vencerse hacia cualquiera de los dos polos, sus dos naturales inclinaciones: la literatura estimulante o la frialdad de las distinciones *secundum quid* de los tratados escolásticos. Entre este Escila y este Caribdis amenazadores, ha discurrido la segura navegación de Laín Entralgo. Es preciso mucho tino para regir el timón de estos temas procelosos. Acaso una de las primeras virtudes intelectuales sea la de la exactitud, y ésta sea la que mejor caracteriza al Rector de la Universidad de Madrid. Rigor, exactitud y profundo estudio han servido lealmente su progresiva evolución hacia la cúspide armoniosa en la que la Esperanza se halla implantada.

Tras una introducción al tema, en la que ha sabido discernir impecablemente entre las diversas facciones de la espera, la espectativa—*Quelle belle langue celle qui confond l'atteinte avec l'espérance!*, dijo Gide—y la esperanza, en sus dos expresiones como virtud humana y virtud teologal, Laín abordó la historia del tema en varias lecciones, entre las que destacaron las consagradas a San Agustín, Santo Tomás, San Juan de la Cruz, y entre los contemporáneos—ortodoxos o heterodoxos—, las que destinó a Heidegger,

Marcel y Pieper. En ellas, con gran objetividad, hizo una aportación crítica original, a pesar de que voluntariamente había diferido hasta las últimas lecciones explicarnos su propia postura.

Estas lecciones eran, en número de tres, las que en un análisis dicotómico, finísimo de perçepción, habían de dar una síntesis posterior. La espera como atributo biológico, la esperanza como atributo humano y, finalmente, la misma esperanza como virtud suprema las constituían. No es posible dar un resumen de las conclusiones en el breve espacio que se nos impone. Los que asistieron a ellas sabrán llenar con recuerdos valiosos este esquema de epígrafes; los que no lo hicieron habrán de esperar ese libro que las mismas conferencias prometen y que les permitirán volver sobre ellas y haçer de las mismas, ya que lo merecen, uno de esos tres o cuatro libros de cabecera que toda alma inquieta, en la suerte o en la desgracia, en la paz o el desasosiego, necesita para seguir alimentando esta virtud cristiana, que ya los paganos habían puesto en el fondo de la Caja de Pandora.

C. T. L.

LA NUEVA LEY SOBRE ORDENACION DE LA ENSEÑANZA MEDIA. La promulgación de la nueva ley de Enseñanza Media en España ha dado motivo a nuevos comentarios en la prensa diaria y en múltiples revistas generales y especializadas. Sobre todo, el centro de diálogos, de polémicas y de luchas se ha apoyado no en el debate de cuestiones técnicas, de especialización pedagógica, sino en el estatuto jurídico de los centros oficiales y de los centros educativos de la Iglesia.

No obstante la atención con que la prensa nacional, y movida por ella la opinión pública, ha seguido ese debate, acaso no se haya hecho el debido hincapié en la que es, con absoluta seguridad, la última y más importante de sus fases: el editorial publicado por la revista *Ecclesia* en su número del día 7 de marzo, editorial reactualizado ahora con ocasión de una carta de don José Pemartín a dicha revista y de la respuesta de ésta, ambas insertadas en el número del sábado, día 28, del pasado mes de marzo. *Ecclesia*, como se sabe, es órgano de la Dirección Central de la Acción Católica Española, que preside S. E. el Cardenal Primado de Toledo. Su texto, que revela un tacto y una sabiduría en cuestiones canónicas nada comunes, define con toda nitidez la actitud

del órgano de Acción Católica ante el problema docente, religioso y político planteado.

Afirma el editorialista que *Ecclesia* se inhibió desde un principio de cuestiones técnicas, atendiendo sobre todo a los derechos de la Iglesia en la enseñanza, para lo cual propugnó tres condiciones principales que habría de tener la nueva ley:

1.ª Fidelidad de la ley a los compromisos contraídos por el Gobierno español en sus Convenios de 1941 y 1946 con la Santa Sede de no ser dictada sino de acuerdo con la misma.
2.ª Reconocimiento del derecho de la Iglesia a fundar escuelas medias, distinguiéndolas de las escuelas privadas.
3.ª Mantenimiento de la igualdad entre los centros oficiales y los de la Iglesia.

El Gobierno español—sigue diciendo *Ecclesia*—ha cumplido fielmente sus compromisos, enviando a la Santa Sede el anteproyecto de ley, el proyecto que se sometería a las Cortes y las modificaciones propuestas por la ponencia de la Comisión de Enseñanza de las mismas en los artículos que hacían referencia con los centros o colegios de la Iglesia. Destaca el editorialista que "el compromiso del Gobierno era ponerse de acuerdo con la Santa Sede por tratarse de causa mayor; no con el Episcopado español, ni menos todavía con los colegios de la Iglesia". La Santa Sede pudo entenderse directamente con el Gobierno; pero prefirió que el proyecto fuera estudiado por la Conferencia de Metropolitanos, procurando que los derechos de la Iglesia quedasen salvaguardados, "reservándose siempre la Santa Sede la decisión definitiva".

En la pasión de la polémica ha habido quienes han achacado desvío a la dirección de *Ecclesia* de sus deberes de defensa de unos derechos debidamente salvaguardados por la Conferencia de Metropolitanos. Y añade el editorial: "A la Iglesia jerárquica, a la Santa Sede en último término, es a quien compete determinar en cada momento qué derechos suyos y en qué grado y medida debe urgir. Los demás no deben pretender dictar a la Jerarquía o a la Santa Sede lo que debe hacer, sino regirse por su juicio."

La Conferencia de Metropolitanos celebró dos largas reuniones en Madrid y en Barcelona, hasta conseguir las modificaciones introducidas en el anteproyecto de ley, haciéndose entre la Jerarquía eclesiástica y el Gobierno mutuas transacciones, hasta llegar a un acuerdo final en los puntos considerados esenciales. La redacción definitiva del anteproyecto fué elevada por la Conferencia a

la Santa Sede, la cual comunicó, tanto al Gobierno como a la Conferencia, que, "aun cuando el proyecto no era del todo satisfactorio, no entendía poner dificultades con tal que el texto de la ley se ajustase al enviado". Hubo, pues, no aprobación positiva por parte de la Santa Sede, sino "aceptación de la ley". Y subraya agudamente el editorialista: "Sería temeraria presunción ofensiva a la Jerarquía eclesiástica y a la Santa Sede atreverse a afirmar que ni una ni otra hubiesen defendido debidamente los derechos de la Iglesia, habida razón de todas las circunstancias."

La instrucción de la Conferencia de Metropolitanos cumplió una doble finalidad: exponer doctrinalmente ante todos los fieles españoles "los derechos de la Iglesia en la educación" y determinar el mínimo convenido entre la Iglesia y el Estado respecto de la nueva ley para salvaguardar los derechos de la Iglesia. En este punto, el editorialista destaca también el respeto de las Cortes a la instrucción de la Conferencia y la lealtad con que el Gobierno comunicó toda clase de enmiendas de la ley, hasta llegar "a un completo acuerdo" (carta del Cardenal Primado al Ministro Ruiz-Giménez) entre las dos partes respecto a las enmiendas propuestas por la ponencia de la Comisión de E. N. y las mejoras solicitadas a su vez por la Conferencia de Metropolitanos.

Ecclesia no hurta la manifestación de su criterio respecto del reconocimiento de los derechos de la Iglesia en la legislación anterior a la ley de Bases de 1938, esta ley y la nueva actual. Si la precedente a la de 1938 admite las escuelas privadas, las sujeta a los Institutos oficiales de Enseñanza Secundaria. Si la primera República establece la libertad de enseñanza, la segunda suprime la religión en los planes de estudios y prohibe los colegios religiosos. La ley de Bases de 1938, aunque es un "gran avance en la cultura religiosa de la juventud y también en la libertad de enseñanza no estatal", no reconoce en absoluto los derechos de la Iglesia, incluyendo los colegios de ésta entre los particulares y silenciando también los "derechos de la Iglesia en la Enseñanza". La Iglesia—señala el editorialista—no trata de pedir privilegios para sus escuelas, sino que se le reconozca a ella como sociedad perfecta con derecho a tenerlas. Este reconocimiento "ha sido la base sólida para lograr con eficacia cuanto en la nueva ley se ha logrado, que no es todo, porque en toda amistosa negociación hay mutuas concesiones. Mas tenemos como segurísimo que muchísimo menos se habría logrado con solos artículos de diarios o revistas y muchísimo menos con campañas de tonos violentos, para las cuales, por otra parte, no había motivo".

"Para algunos polemistas, lo más esencial de la ley de 1938 era el examen de Estado por profesores de Universidad. Es, ciertamente, sistema que garantiza la paridad en los exámenes de todos los alumnos oficiales y no oficiales del Bachillerato; pero, sin embargo, es discutido que sea el procedimiento más adecuado para los alumnos de Enseñanza Media.

"Es muy de notar que, en España, la Confederación Católica Nacional de Padres de Familia, en la Asamblea celebrada en 1951, propugnaba no la continuación del examen de Estado por los profesores de Universidad, sino por un Tribunal mixto; y aun en una revista publicada por un Instituto religioso docente se ha sostenido también que para los alumnos del Bachillerato no eran los examinadores más adecuados los catedráticos de Universidad. Por otra parte, en España éstos rechazan esta misión, y al presentarse el proyecto de la nueva ley en las Cortes han insistido y han logrado que por la ponencia y, al fin, en la ley se les exonerara al menos de intervenir en los exámenes de Bachillerato de grado elemental."

"No creemos que la ley—termina el editorial—aprobada y promulgada sea inmejorable." Se espera que, en algunos puntos, los derechos de la Iglesia sean mejorados por disposiciones meramente civiles en el orden económico o por el futuro concordato que está negociando el Gobierno con la Iglesia. Por su parte, la Conferencia de Metropolitanos ha procurado una consolidación jurídica que era de todo punto necesaria y aun una ampliación en no pocos aspectos en relación con la ley de 1938.

Una carta de don José Pemartín, dirigida a *Ecclesia*, y que publica ésta en su número del día 28 del pasado mes de marzo, dió lugar a una nota de la Redacción, en la que se aclara y condensa el sentido del editorial de 7 de marzo: "Después de las numerosas e importantísimas modificaciones y mejoras logradas por la Conferencia de Metropolitanos, ofrece un desenvolvimiento digno a los colegios de Enseñanza Media de la Iglesia. Sin ello no se habría llegado a su aceptación ni por la Conferencia de Metropolitanos en su dictamen ni definitivamente por la Santa Sede. Este es, ni más ni menos, el sentido de nuestro editorial de 7 de marzo."

C. H.

AL FIN SE CONOCERA LA ATLANTIDA.—No pasarán muchos meses sin que podamos conocer *La Atlántida.* Claro es que no hablamos del fabuloso continente desaparecido bajo las aguas, y de cuyos vestigios han extraído tantos autores sus fantasías de sed y de grandes ciudades ocultas en el espesor sahariano. No hablaremos de Pierre Benoit ni de Actinea. Lo estamos haciendo de la última obra musical de don Manuel de Falla, *La Atlántida,* el gran poema sinfónico que Falla, por razones desconocidas hasta la fecha, dejó inacabado, como Franz Schubert hizo con su *Sinfonía en do menor,* llamada *Incompleta* por los románticos; Puccini con su *Turandot* y *Mozart* con el sobrecogedor *Réquiem,* interrumpido casi por la muerte en el pasaje "Lacrimosa dies illa...".

Muerto Falla al otro lado del mar, sus cenizas atravesaron el Atlántico y fueron a descansar bajo las bóvedas de la catedral de Cádiz, su tierra natal. Cádiz ha de ser, en ocasión de los actos conmemorativos del tercer milenario de su fundación, el teatro de este gran acontecimiento, que añadirá públicamente una nueva obra maestra a la música universal.

La partitura tiene por primer título *La cantata.* Es un gran poema sinfónico con coros, y está basado en el poema *La Atlántida,* de Jacinto Verdaguer. Se desconocen detalles de esta partitura, y por ello la expectación es máxima, pues a las circunstancias misteriosas de su composición por parte de Falla se une la creencia general que dió por desaparecida la partitura original.

La Atlántida de don Manuel de Falla será el lazo de unión de su Cádiz natal al todo de su obra maestra. La grandiosa inspiración que movió sus compases no pudo satisfacer plenamente el anhelo de perfección en que se consumía como en fuego sublimado el gran artista católico. Estamos quizá ante la máxima manifestación religiosa del arte de nuestro tiempo, de la que sólo podía ser autor un hombre disciplinado cotidianamente en el amor de Dios y en la comprensión más profunda de su prójimo. Mucho se ha hablado de la esterilidad del arte actual para el mundo religioso. *La Atlántida,* a pesar de su carácter fabuloso, es la oportunidad que encuentra Falla para rubricar con su expresión artística de católico verdadero la rica escritura de su incomparable obra de creación, la más grande y universal de los músicos españoles de todos los tiempos.

C.

HOMENAJE A ORTEGA Y GASSET.—Poco más o menos, medio siglo de vivir España en sus ideas pueden significar los setenta años de don José Ortega y Gasset. Dionisio Ridruejo ha escrito en *Revista* un artículo de tal modo definitivo, que todo lo que después pueda decirse viene en cierto modo a glosarlo. Este medio siglo encierra en sí—Ridruejo lo dice—una potencialidad de ideas suficientes para el otro medio. Acontece con Ortega que, antes que retirarlas como inservibles, cada día hay que poner una idea suya en marcha para entender muchas cosas de hoy. De un modo expreso o tácito está presente en la vida intelectual del momento. Un mínimo de decoro y de respeto nos obliga a dar a Ortega lo que es de Ortega, es decir, juzgarlo con total objetividad. Es éste el propósito del curso de lecciones que, con el nombre de "El estado de la cuestión", han abordado un grupo de leales amigos y discípulos. Para que este entendimiento pueda realizarse con total claridad es preciso saber verlo desde cada una de sus facetas peculiares, y ello sin dar lugar a sofismas de trasposición. Las críticas que al pensamiento y a la obra de este escritor se han hecho han adolecido con frecuencia de esta técnica de variación de plano. Vamos a verlo con mayor claridad.

En primer lugar, su filosofía. La filosofía de Ortega ha sido juzgada siempre desde "otra" filosofía. Las contradicciones e incoherencias que en ella se encontraban constantemente no lo eran en sí misma, sino con respecto a otra técnica, otro cuerpo de ideas y otra lógica. Sí, efectivamente, en alguna parte Ortega reconoce que la visión del mundo *sub specie aeternitatis* le está vedada por una incapacidad de asumir totalmente la totalidad de posibles "perspectivas". ¿Quién ha dicho que el "ser del mundo"—mudable y perecedero—haya de ser visto de otra manera? ¿No es sabido que el propio Santo Tomás, cuando trata de verlo *sub specie aeternitatis*, concluye en que—el mundo—si comenzó o es eterno, es problema de fe? El ser del mundo—bajo figura contingente—es también objeto del filósofo. Acaso la prudencia de Ortega haya dejado para Dios lo que es de Dios, es decir, la teología para los teólogos. El que en el contexto de su filosofía no aparezca Dios—no haciendo, como no ha hecho, un tratado de las causas del ser—es perfectamente natural, ya que si apareciera no sería trascendente. Hay en él, sin embargo—efectiva o presunta—, una lontananza hacia el alto promontorio de la Divinidad. En este terreno sólo cabe decir que —natural o revelada—la teología no aparece en su obra. Criticar lo que no ha dicho y pasar su pensamiento a un plano diferente es un fácil recurso.

Otra faceta suya es la de Ortega culturalista. Esta quizá sea la que más fácilmente puede reconocérsele. Se le concede una labor realizada en este ambiente. Pero se le regatean muchas cosas. Hay que pensar—como dice Ridruejo—lo que hubiera sido el panorama cultural español si Ortega no hubiera existido. No hace falta insistir.

Finalmente, Ortega como político. Aquí se incurre también en un defasamiento. Se quiere juzgar su obra con criterio actual. Si se piensa en el mimetismo, actual y habitual de muchos pensadores, para con las sucesivas situaciones históricas por las que España ha pasado, se da la circunstancia curiosa de que Ortega es uno de los pocos que aparece como rebelde, contra unos y contra otros, en algunas de ellas en que, a favor o en contra, pero aceptando el sistema, se habían embarcado sus propios detractores. Acontece entonces que son Ortega y José Antonio Primo de Rivera los que desinteresadamente abordan la posibilidad de no tener votos en un Parlamento. Si se estudiase a fondo se vería que el matiz que a ambos separa es precisamente lo que en uno y otro hay de accidental, de circunstancial, lo valioso, lo que les une. Ello aunque haya afirmaciones que hayan podido perder actualidad. Lo menos que puede pedirse es juzgar la Historia con criterio histórico.

La historia de la vida cultural española de estos cincuenta años ha de ser referida forzosamente a la obra de Ortega. Cada uno de sus momentos ha de contar con su presencia y su actitud. Ahora, cumplida ésta, con bastantes más aciertos que errores, precisa cuando menos un público reconocimiento. Si el fruto define al árbol, sus discípulos dan testimonio de él. Porque aunque quieran rebelarse, lo han de hacer forzosamente con el estilo y con el repertorio de ideas del propio Ortega, y son discípulos a pesar suyo.

C. T. L.

TEATROS DE CAMARA Y TEATROS UNIVERSITARIOS.— Hace aproximadamente dos temporadas hemos asistido a una verdadera floración de agrupaciones, más o menos profesionales, de teatros de cámara y de carácter universitario, encargados de ofrecernos una representación de altos vuelos en su intención, si bien el resultado no ha sido siempre logrado con plenitud.

Este movimiento, similar al de otros países, produce en nuestro

medio teatral un saludable efecto, que huele a frescura y a novedad... Por desgracia, el panorama de la escena española no es tan halagüeño como para no necesitar estos incentivos juveniles que pretenden revolucionar el caído tablado español con una obra de vanguardia o con la postura escénica atrevida, acorde con las corrientes del mundo.

Digamos, en honor a la verdad, que los teatros de cámara no han tenido nunca una vida muy larga; casi siempre han muerto después de la segunda representación, víctimas de los enormes gastos realizados, que no compensaban sus seguidores, siempre una minoría.

A pesar de ello, hemos tenido ocasión de conocer obras de autores tan importantes en el momento actual como Priestley, Anouilh, Ugo Betti, Teenesse Williams, Arthur Miller... Autores no tocados por las compañías llamadas comerciales, que están entregadas al éxito fácil y sin pretensiones. El clásico "pasar" español, ese dulce "ir tirando", que tan nefasto nos fué en otros aspectos de la vida, se impone también en la literatura dramática. Nada mejor que los teatros de cámara para vislumbrar un horizonte exterior que tal vez pueda influir en nuestra ulterior marcha. Si un determinado núcleo de la sociedad norteamericana está latente en una pieza de Williams o Saroyan, y nosotros no estamos conformes con ello, sabremos desterrarlo, porque ante todo y sobre todo está nuestra propia manera de ser y de sentir. Ser español y sentirse español, aun en estas cosas que en apariencia no tienen alcance decisivo, es algo fundamental. No es fácil que compadezcamos a un hombre, pintado en una de estas obras, que posee mucho más que nuestras clases privilegiadas; ya sin acordarnos del obrero español. No es fácil y sería indignante. Pero bien están estas corrientes que llegan a nosotros en sesiones únicas de teatro-estudio y a sus organizadores lo agradecemos. Poco importa que un ser canallesco de una comedia o drama francés, por ejemplo, nos entristezca si sabemos que no ha de influir en un público preparado.

Esto en cuanto a los teatros de cámara.

* * *

Los estudiantes universitarios forman hoy varios grupos, donde desarrollan sus actividades escénicas. El Teatro Español Universitario, que desde nuestra guerra de Liberación viene funcionando periódicamente, se ha ampliado, por así decirlo, y así tenemos el T. E. U. Nacional, el T. E. U. de Madrid y el T. U. P. (Teatro

Popular Universitario, aparte los T. E. U. de la Facultad de Letras, de la Escuela Oficial de Periodismo y de la Escuela de Comercio. Contrariamente a los teatros de cámara, los universitarios españoles se "atreven" con nuestros clásicos. Y nos parece bien que se "atrevan", porque si ellos no los desempolvan un poco, muchos no conocerían algo, por lo menos, de la ingente producción de Lope, Calderón o Tirso de Molina...

Estas representaciones de los jóvenes estudiantes españoles nos ofrecen el amplio sentido de la moderna escenografía, de tipo sintético; y en sus movimientos campea la sencillez, un poco parecida a esa forma de hacer teatro en los Estados Unidos por los universitarios yanquis: el teatro en pista. O vestir un drama clásico con ropaje actual...

Hemos querido reflejar con brevedad el panorama floreciente de los teatros de cámara y universitarios en España, que casi dos o tres veces al mes nos deparan ocasión de ver y aplaudir su tenacidad y esfuerzo en pro de una seria labor de formación cultural a la vez que recreativa.

J. F.

COLABORAN:

CARLOS TALAMAS LOPE
ENRIQUE CASAMAYOR
JESUS FRAGA

BIBLIOGRAFIA Y NOTAS

LAS RELACIONES ECONOMICAS ENTRE ESPAÑA E HISPANOAMERICA

Un error muy corriente es el de creer que un Imperio produce necesariamente bienestar a la metrópoli. Para que tal cosa pueda ocurrir, se precisa, en primer lugar, que ésta tenga un sobrante de capitales, con objeto de poder desarrollar las posibilidades económicas de los territorios que tiene dentro de su órbita. Además, los países dependientes deben poseer un complemento de mano de obra y condiciones naturales que hagan rentable tal inversión de capitales. Sólo mediante una conjunción tal de elementos la metrópoli se enriquecerá gracias a sus posesiones.

Cuando la metrópoli, como fué el caso de España, tiene una pobreza evidente, que se traduce en muy baja renta nacional y muy pequeñas posibilidades de ahorro, es lógico que no pueda aportar capital a los territorios de ultramar. Las Indias podían recibir una muy escasa capitalización española.

Unicamente la extracción de metales preciosos—mucho valor en pequeño volumen—era una actividad capaz de fundamentar el desarrollo de un intercambio económico entre España y ultramar. Pero, en compensación, América requería escasa capitalización de origen español. Como muy agudamente ha señalado el economista español Román Perpiñá Grau (1), nuestras posesiones americanas fueron prácticamente autárquicas desde el principio.

Al mismo tiempo, España, con sus constantes luchas, se descapitalizaba, y cuando la guerra de la Independencia termina por arruinar las últimas posibilidades que le quedaban de ser una gran

---

(1) *Prólogo* a la obra de Jaime Carrera Pujol *Historia de la economía española*. Bosch. Barcelona, 1943. Págs. XXXVI XXXVII.

potencia, era un país pobre. Sin mercado amplio, sin demanda, con un desastroso sistema de comunicaciones y malas condiciones naturales, era imposible completar la estructura económica de las Indias (2).

Pero este alborear del siglo XIX lo es también de la revolución industrial. Europa se transforma, su población crece, y ofrece productos manufacturados baratos a cambio de alimentos y materias primas. En América, con algunas zonas muy ricas infraestructuralmente, pero faltas de mano de obra y de capital, comienza la llegada imponente de emigrantes. Hasta ahora las necesidades de trabajadores solía cubrirlas el tráfico de esclavos, pero un muy vasto movimiento de opinión lo yugula en este siglo.

Por causas que no hemos de exponer aquí, Hispanoamérica se independiza de Madrid e incrementa sus contactos con el resto de Europa. El Atlántico pasa a ser un lazo de unión al mejorar la técnica de la navegación, y España queda reducida—en el mejor de los casos—a una estación mínima en las líneas de navíos que efectúan el tráfico desde Inglaterra, Francia, Alemania, e incluso Italia, a los puertos de las nuevas Repúblicas iberoamericanas. En nuestros muelles, los emigrantes constituyen una de las partidas más importantes que se acumulan para el tráfico con los viejos virreinatos.

El año 1898 supone casi la terminación de nuestros lazos económicos con el Nuevo Mundo. Los españoles, en algunas zonas, habían creado sumas apreciables de capitales, pero la insurrección de Cuba y la intervención de Estados Unidos les incitan a repatriarlos. La derrota ultramarina supone, además, la consagración del proteccionismo en España. El trigo, que hubiese basado un intercambio activo con los países del Plata, pasa a protegerse arancelariamente. El azúcar, en fin, deja de ser de Cuba o Puerto Rico, pues la remolacha nacional empieza a ser capaz de autoabastecernos.

¿Cuáles han sido, pues, las vinculaciones económicas hispanoamericanas? Indudablemente, escasísimas, quedando montadas adecuadamente gracias a nuestra balanza comercial favorable con Europa, que compensa el déficit con Hispanoamérica.

Esto, que es tan sencillo, a veces no se ha visto así, siendo ne-

---

(2) Complementación que no puede surgir sólo de buenos deseos, sino de posibilidades; véase el siguiente párrafo del artículo de Luis Olariaga «Hispanoamericanismo práctico. Nuestra expansión financiera y la economía nacional», publicado en *El Sol*, 1 de julio de 1928, año XII, número 3.405, página 3: «Si España hace veinte o treinta años... *hubiera estado en condiciones de enviar algún capital* (subrayado mío) y organizar el trabajo de sus emigrantes, nuestra economía nacional habría recibido un impulso incalculable.»

cesario formar conciencia de ello para que la vinculación política hispánica no se monte sobre utopías y sofismas.

Por eso el Instituto de Cultura Hispánica patrocina una edición de monografías y un Congreso de Cooperación Económica, mediante los cuales se verá hasta dónde es posible armonizar nuestras políticas económicas.

Dentro de las monografías hay una que merece destacarse como la más apta para comprender estos problemas (3). Su autor, Hernán Cortés Rodríguez, ha llegado a ella de forma adecuada. Por su carácter de discípulo directo del profesor Torres Martínez, recibe, en primer lugar, las claras ideas de éste sobre el comercio exterior español, y en particular sobre el de nuestra Patria con Hispanoamérica (4). Posteriormente se especializa en estas cuestiones con un trabajo en la revista *Resumen* (5) y otro como miembro del equipo que para estudiar estos asuntos dirigió el profesor Torres, con el que obtuvo el Premio Cultura Hispánica de 1950 (6).

La obra que realiza con tal punto de apoyo es considerable. Aparte de unos capítulos sobre las características estructurales y los problemas del bilateralismo y multilateralismo de España e Hispanoamérica y otro acerca de la balanza de pagos entre ambas zonas, donde recoge las ideas que indicamos más arriba, centran el trabajo sus investigaciones sobre la balanza comercial. Sólo para el conocedor de cómo se facilitan las estadísticas de nuestro comercio exterior resultará claro el impresionante esfuerzo que significa el que ya para los investigadores y los políticos españoles, partida por partida y país por país, el intercambio de mercancías entre España e Hispanoamérica queda estudiado de forma casi imposible de superar (7). Una superación la indica el propio autor al referir-

---

(3) La de Hernán Cortés Rodríguez: *La estructura de la balanza comercial entre España e Hispanoamérica, con un estudio especial del mecanismo compensatorio bilateral y multilateral.* Ediciones Cultura Hispánica. Madrid, año 1952. 100+47 págs.

(4) Cfs. Manuel de Torres: *Introducción* a la edición española de la obra de Albert O. Hirschman *La potencia nacional y la estructura del comercio exterior.* Aguilar. Madrid, 1950. Págs. 13-21. Idem íd.: «El futuro del comercio hispanoamericano», en *Resumen*, 15 junio 1950, núm. 1, págs. 1-2, y el comentario sin título que publicó en CUADERNOS HISPANOAMERICANOS, julio-agosto 1951, número 22, págs. 4-11.

(5) «Las relaciones económicas entre España e Hispanoamérica», en *Resumen*, 15 julio 1950, núm. 3, págs. 1-4.

(6) Cfs. Manuel de Torres Martínez, Carlos Muñoz Linares, Hernán Cortés Rodríguez y Carlos Fernández-Arias da Cunha: *Las relaciones comerciales entre España e Hispanoamérica.* Ediciones Cultura Hispánica. Madrid, 1952.

(7) Lo ha indicado ya Juan Plaza Prieto en la recensión que publica de esta obra en *De Economía*, noviembre-diciembre 1952, año V, núm. 21, páginas 608-609.

se, en la página 13, a «la necesidad de haber incluído en el presente estudio un análisis de las cifras a través de las estadísticas de los países hispanoamericanos» (8). Esta segunda parte nos la debe, en verdad, Hernán Cortés Rodríguez, pues en el volumen que comentamos ha demostrado cuán magníficos resultados puede dar su capacidad de investigador.

Creemos que para plantear adecuadamente nuestra vinculación con Hispanoamérica hay que partir de realidades. Cortés nos las ofrece con toda su dureza, pero también con toda su claridad.

No vayamos a pensar por esto que sólo en el terreno de lo espiritual es posible asentar las relaciones entre los pueblos hispánicos (8 bis). Del análisis de las circulares que han partido de la Secretaría General del Congreso Iberoamericano de Cooperación Económica se deduce que España es capaz de mantener contactos económicos más vivos con Hispanoamérica gracias a relaciones de empresario a empresario (9), facilidades en el comercio de tráfico, zonas francas, depósitos comerciales y servicios de redistribución de mercancías (10), intercambio de informaciones (11), extensión de la cláusula de nación más favorecida entre los países del bloque hispánico (12) y, en suma, cooperando dentro de un ámbito de completa solidaridad (13).

Más agudamente se ha de precisar esta colaboración cuando los Estados Unidos son incapaces ya de prestar ayuda a estos países si pretenden, al mismo tiempo, mantener simultáneamente el elevadísimo nivel de vida de sus habitantes y una política de rearme. Si en el alborear de esta ayuda mutua hablan los ánimos serenos de quienes, como Hernán Cortés Rodríguez, exponen fríamente he-

---

(8) Hecho señalado seguramente en primer lugar por José Sáinz Ramírez en el apéndice «Una contradicción en las valoraciones del comercio hispano-argentino» en las páginas 117-125 de un artículo, «El comercio de España con Iberoamérica. Parte II: Balanzas y conclusión», publicado en la *Revista de Economía Política*, enero-marzo 1945, vol. I, núm. 1.

(8 bis) Precisamente lo comercial podrá así robustecer lo espiritual y lo político; pueden servir de lección las palabras que sobre los Estados Unidos se encuentran en los *Ensayos sobre el sentido de la cultura española*, de Federico de Onís. Publicaciones de la Residencia de Estudiantes. Madrid, 1932. Pág. 147.

Al comentar la obra citada de Manuel de Torres Martínez, Carlos Muñoz Linares, etc., insiste en este punto. J. A. Piera Labra, en la *Revista de Estudios Políticos*, noviembre-diciembre 1952, vol. XLVI, núm. 66, pág. 185.

(9) Cfs. Circular núm. 4.
(10) Cfs. Circular núm. 5.
(11) Cfs. Circular núm. 5.
(12) Cfs. Circular núm. 10.
(13) Cfs. Circular núm. 1.

chos y conclusiones, y se huye de nacionalismos aldeanos, es posible que los pueblos hispánicos no vean defraudados una vez más sus anhelos.

J. V. F.

GERARDO DIEGO, A TRAVES DE SU *BIOGRAFIA INCOMPLETA*

Biografía incompleta (1) antologiza toda una dirección de la poesía de Gerardo Diego, comprometida, al menos originariamente, con lo que fué movimiento creacionista o ultraísta en la poesía española, y que, como tal movimiento, tuvo vida más o menos consistente en la década del veinte al treinta sobre todo. El libro de Gerardo Diego, poeta y por muchos conceptos maestro, ofrece—aparte su estricto valor poético—una clara visión de la evolución de aquella poesía de vanguardia, revoltijo acumulador de imágenes revolucionariamente disparadas, hacia una pacífica y concentrada creación que tiene en los poemas más recientes de *Biografía incompleta* excelentes muestras. El sentido y el signo de esta selección están condensados, en cierto modo, en la página inicial, donde el poeta ha escrito simplemente a modo de envío: "Hablando con Vicente Huidobro." Es hermoso y admirable que Gerardo Diego haya querido poner su libro bajo el nombre del poeta chileno, cuya obra, tan viva e irradiadora en un momento, se hizo tan prestamente historia. Pero hay, sin duda, en la poesía de Huidobro calidades reales de gran poesía, que hacen injusto un olvido, por tantos motivos explicable sin embargo. Hace unos años tuve ocasión de referirme en este sentido a ella, desde estas mismas páginas, a propósito de la publicación póstuma de *Ultimos poemas*, realizada en 1948 por Manuela Huidobro de Irarrázaval (2). Por otra parte, el historiador de la poesía española de ese momento no podrá prescindir de la aireadora y sugerente presencia del poeta de *Altazor*, impulsando, a caballo entre Francia y España, el movimiento creacionista en torno al cual llegan a asociarse nombres tan importantes como los de Larrea, Vallejo, Diego, Huidobro, directores unos y colaboradores otros de aquellos efímeros *Cuadernillos couleur de Paris*, que aparecieron en el año 26 con tan telegráfico bautismo: "Favorables París Poema." El signo del creacionismo es, sin embargo, desde nuestra perspectiva, la efemeridad. Como el de las demás llamadas escuelas de vanguardia. En España el vanguardismo no caló hondo ni tuvo la importancia que tuvo, en cambio, en la poesía francesa. Nosotros no tenemos un solo poeta—ni hay por qué echarlo de menos—del tipo de Apollinaire, que haya sobrevivido, se entiende. El vanguardismo no produjo más que obras de tránsito, como en el caso del surrealismo pudo ser *Espadas como labios*, o animó parte de la obra

---

(1) Gerardo Diego: *Biografía incompleta*. Ediciones Cultura Hispánica. Madrid, 1953. 168 págs.

(2) Cuadernos Hispanoamericanos, núm. 7, enero-febrero, 1949.

de poetas de personalidad múltiple que casi simultáneamente arribaban a otras formas, como Alberti o el propio Gerardo Diego. Lo que sucede es que en España el verdadero colapso revolucionador fué el provocado por Darío. Después de él y de todo lo que él inauguró—la obra de Juan Ramón, por ejemplo—, la vía quedaba abierta y abonada la tierra para que, sin gritos ni rebeldías gesticulantes—que eran apenas un lujo importado—se produjese lo que se produjo: la espléndida floración de la generación del Centenario. Los grandes poetas de la generación—Salinas, Guillén, Cernuda, incluso el propio Lorca o Aleixandre—no pueden ser considerados—o sólo en vagos aspectos alguno de ellos—como participantes en el vanguardismo. En esto es Gerardo Diego, por lo menos parcialmente, excepción. De nuestro creacionismo, del fervor ultraísta apenas quedó nada. Es curioso hojear ahora aquella revista, *Grecia*, en la que Gerardo Diego colaboró asiduamente, dirigida en Sevilla por Isaac del Vando-Villar, y que en 1920 se trasladó a Madrid con el flamante título de "Organo del Movimiento Ultraísta Español". Allí quedaron, clausurados desde el punto de vista poético, Guillermo de Torre o Eugenio Montes, o aparecieron en primera fila revolucionaria poetas cuyo nombre, por diversas circunstancias, se ha oscurecido en breve tiempo para nosotros, como Pedro Garfias—cuya obra más importante se ha producido después en América—, Rogelio Buendía o Rafael Lasso de la Vega, cuya reivindicación, y precisamente a base de su obra no vanguardista, ha sido intentada últimamente por José Luis Cano en su *Antología de Poetas Andaluces Contemporáneos*. De aquella pasajera algarada sobrevivieron sólo quienes por su auténtica virtud poética debían sobrevivir. Muy pocos, y de los grandes tal vez únicamente Gerardo Diego.

Una inmediata calidad evocadora mana, pues, de *Biografía incompleta*, que ofrece en apretada selección un vasto aspecto de la obra gerardiana, tan rica, por otra parte, en formas y tan capaz de renovarse y durar. Incompleta es, desde luego, esta biografía, que, de un lado, recoge sólo parcialmente la obra del poeta y, de otro, comienza en el año 25—en que su libro *Versos Humanos* fué galardonado con el Premio Nacional de Literatura—, cuando Gerardo Diego había publicado ya libros tan representativos como *Imagen* y *Manual de Espumas*. Hasta el año 52 se extiende la antología, desde poemas tan característicos como "Escuela":

Y en el jardín,
¡oh, en mi inolvidable jardín!,
el lirio de puntillas grita:
—¡Bandidos!

Todo para que tú puedas contar
siete, ocho, nueve, amar.

o "Invitación a la transparencia":

La nieve, antaño blanca, es hoy de color violeta,
si bien de ello el violonchelo
no tiene culpa completa.

o el tan conocido "Valle Vallejo", pórtico de la edición madrileña de *Trilce* en 1930, o "Muy sencillo", o "Tránsito", o tantos otros, hasta obras tan próximas como la elegía a Vicente Huidobro—1949—, o el bellísimo poema a la pintura titulado "La única" y dedicado a Benjamín Palencia—1952—, o el

"Adiós a Pedro Salinas", triste y dulce, con dulzura y tristeza casi infantiles y hondísimas:

El mundo se espanta
Salinas cuando no canta

Cantan los verbos en la escuela.
Redondo está el cielo a toda vela.

¿Pedro Salinas Serrano? Falta.
Y los niños de pronto se callan.

Unos en otros buscan amparo.
Todo más claro, mucho más claro.

El cielo quiere quererme,
Salinas, cuando te duerme.

Sobre la lectura de este último poema, ya en las páginas finales del libro, pensaba en esa singular entrega de humanidad de la que, bajo formas tan leves, es capaz Gerardo Diego, maestro en la delicada expresión de concentradas ternuras. Creo que, al igual que en este fragmento, un destino de gracia, de verdadera gracia poética, airea las páginas de su libro, sólo aparentemente juego verbal o imaginación desasida. Juego, pero juego que se hace íntimamente gravedad y verdad. Porque nadie sabe cuál es la apariencia exacta de lo profundo ni cuánto puede encerrar, como escribía hace poco D'Ors—rememorando un lema de Wanda Landowska—, un minuto.

Estos son el ámbito y el perfil sugeridos por la *Biografía incompleta* del poeta de *Manual de Espumas*, que es también, inolvidablemente, el poeta de *Alondra de Verdad.*

J. A. V.

CANCIONES PARA INICIAR UNA FIESTA

El título de esta antología de Eduardo Carranza, *Canciones para iniciar una fiesta* (1)—título a la vez de su libro inicial—, sintetiza y declara—y, a mi modo de ver, éste es su acierto—todo el sentido de la obra del poeta colombiano. Algo interesa determinar, antes de nada, al enfrentarse con una obra que se nos ofrece, consumada y definitiva, desde una perspectiva antológica: su sentido, el mundo que el poeta, con mayor o menor conciencia de la gravedad del oficio, ha querido expresar. Y el mundo poético de Carranza está designado sin rebozo desde el umbral: iniciación de fiesta, canción con alegre y risueño destino. La poesía de Carranza se realiza en el mismo tono, idéntico desde el comienzo hasta el final: aire ligero, claro, sonriente, acariciando una zona superficial y soleada del alma. En el mejor de los sentidos, Carranza es un poeta superficial; canta la superficie y lo que en la superficie tiende, saltador y confiado, a vivir. No todo el mundo tiene vocación de profundidades. Algo totaliza la poesía de Neruda, por ejemplo —viene a cuento, primero, por su extraordinaria calidad poética y, segundo,

(1) Eduardo Carranza: *Canciones para iniciar una fiesta.* Poesía en verso (1935-1950). Ediciones Cultura Hispánica. Madrid, 1953. 176 págs.

por su definitoria cualidad americana, que nos importa igualmente en este caso—, como una literal y estremecedora inmersión, buceadora y desenterradora, "en lo más genital de lo terrestre". El mundo de las "Residencias", lo mejor del "Canto", gravita en torno de este oscuro y profundo contacto del hombre con la esencialidad de su materia. Aun me queda de las novelas del Far-West el recuerdo de los expertos que aplicando el oído a la tierra podían percibir, como un mar creciente, el lejanísimo galope devastador de un rebaño de bisontes. Tal se me antoja imaginar al poeta del "Canto General", escuchando el subterráneo latido, el ritmo según el cual la materia —las raíces, las piedras o la arcilla del hombre—se multiplica y confunde. Ambito de profundidades y, en un sentido casi literalmente físico, de subterraneidades. La poesía de Carranza rueda, en cambio, por la superficie atolondrada e ingenua de las cosas, recoge su gracia cierta y espontánea o la inventa a su gusto, la dibuja o la desdibuja, a veces por pura complacencia verbal. Nada es en su mundo resistencia, sino entrega. Todo resulta claro, optimista, azul, de ese azul que por dos veces interviene en títulos de su obra. El aire es siempre azul y favorable para que pueda mantenerse ese pequeño pulmón que es cada poema de Carranza. Y así se configura, consecuentemente, el destino de la canción:

Una canción está volando
de flor en rama, de rama en flor;
la mece el aire de verano
en olor de flor y de amor.

Muchachas levísimas, misterio de una tarde que se hace música, arpas, violines, nubes de vago sueño. He ahí algunos motivos característicos decantados, probablemente, de la influencia de un Juan Ramón simbolista. Porque del lado del simbolismo o de la persistencia postmodernista de temas simbolistas viene todavía en gran parte Carranza. Incluso cuando su voz se ensancha para cantar a la patria en largas enumeraciones, que podrían hacernos pensar en Neruda, a quien realmente nos acerca el espíritu del poema es al mundo sentimental, dulce y lejano, de López Velarde.

Poeta de superficie, vertido sobre ella, extravertido, Carranza no profundiza, no se detiene; no es ésta su virtud, sino la gracia expresiva, la riqueza temática, la ternura, el sentimiento, aunque a veces, sólo a veces, caiga—por exceso de humana bondad, sin duda—del lado de lo sentimental y su azul propenda al rosa levemente.

Todo este mundo dócil y cambiante tiene expresión perfecta en los poemas de Carranza, "canción de finas alas", como él mismo la nombró. Desde el comienzo de su obra publicada, que abarca—por lo presentado en esta antología—desde 1935 a 1950, Carranza despliega una gran riqueza de medios expresivos y un envidiable dominio del lenguaje y de la factura del poema. De su primer libro recojo este expresivo fragmento ("Muchacha"):

Dos mariposas de seda,
detenidas en su pelo.
La mañana, como un velo,
atrás flotando se queda.

El sol su red enreda
esa presencia de vuelo.
Saetas de luz, en rueda,
cautiva la dan al cielo.

En el aire y en los sueños
deja dos nidos pequeños
sostenidos por sus venas.

Tacto del mundo, su traje;
su voz, aéreo paisaje
vago de nubes-sirenas.

Esta facilidad expresiva, su perfección formal, la abundancia de la palabra, no hacen sino confirmarse a lo largo de los poemas recogidos en la presente selección. Esta es su virtud expresiva, también su peligro—la sobreabundancia—, a veces claramente manifiesto. Sin embargo, el último libro del poeta, *El olvidado*, señala una evidente concentración expresiva, que le hace ganar a la vez simplicidad y eficacia. También en *El olvidado* es patente un cierto cambio de tono, un aire meditativo y reposado, una suerte de interiorización de temas y sentimientos. En él están, a mi juicio, los más bellos poemas de Carranza: tal el dedicado al poeta chileno Nicanor Parra, titulado "Tema de mujer y manzana".

La obra de Eduardo Carranza tiene, desde el punto de vista de la historia literaria de su país, marcado relieve. El poeta encabezó con Jorge Rojas el movimiento "piedracelista" (nombre tomado del libro *Piedra y Cielo*, de Juan Ramón Jiménez), que orientó la poesía colombiana desde un ámbito de fuerte influencia francesa hacia la órbita de la poesía española. Falta, tal vez, de íntima calidad revolucionaria e innovadora, la dirección "piedracelista"—cuyos representantes máximos son Rojas y Carranza—no salió, sin embargo, de las vías de una poesía fundamentalmente formalista, que en la literatura colombiana tiene una mantenida tradición en poetas inmediatamente anteriores al grupo de *Piedra y Cielo*, como Valencia, o prácticamente coetáneos, como León de Greiff.

La actividad de Carranza no se ha circunscrito a la creación poética. Su personalidad, amigable y abierta, se ha repartido con frecuencia entre la actuación política y la literaria, cultivando ésta en muy distintas formas. Agregado cultural de la Embajada colombiana en Chile, director de la Biblioteca Nacional de Colombia, Carranza reside actualmente en España como primer secretario de la Embajada de su país. Y en España verá la luz su última obra, *El olvidado*, ese libro del que tan bellas muestras adelanta la presente antología.

J. A. V.

CINCO POETAS HISPANOAMERICANOS EN ESPAÑA (1)

Hay aquí cinco poetas jóvenes, cinco poetas americanos, cuya presencia se aúna hoy en libro conjunto bajo la presidencia de un hecho: su estancia actual en España. Esta es la razón, su coincidencia en la tierra y en el ámbito de la literatura española, para su agrupación, y no, por tanto, afinidades espe-

(1) *Cinco poetas hispanoamericanos en España:* Antonio Fernández Spencer (dominicano), Ernesto Mejía Sánchez (nicaragüense), Alonso Laredo y Miguel Arteche (chilenos) y Eduardo Cote Lamus (colombiano). Colección «La Encina y el Mar». Ediciones Cultura Hispánica. Madrid, 1953. 188 págs.

ciales de escuela o de grupo. Cada uno realiza su obra con calidades e influencias absolutamente personales y generalmente diversas. Aunque, claro está, en lo fundamental su poesía venga a coincidir—por realizarse en idénticas condiciones temporales—en participar de preocupaciones y problemas comunes a la poesía en lengua española del momento. Creo que el proceso de la poesía en lengua española es único, en lo esencial, en uno y otro continente. Esto no es una vaguedad más de exaltación sentimental de la unidad hispánica, sino un principio práctico que debería ser más tenido en cuenta al sistematizar nuestra poesía contemporánea y cuya eficacia está garantizada por algunas obras, como la *Antología* de Onís, realizada sobre este criterio unitario y tenida desde tantos aspectos como ejemplar. Esta unidad de desenvolvimiento es cosa bien definida desde el modernismo, acentuada por la gravitación de determinadas influencias intercambiadas, como la de Juan Ramón primero o la de Neruda, Vallejo o Aleixandre—uno de los poetas españoles actuales de más vasta órbita expansiva—después. También esta joven poesía de América, desde las Antillas a Chile, reunida en antología, en la que se podía haber intercalado, sin variación fundamental, joven poesía española, testimonia esta unidad. El hecho puede considerarse tal vez acentuado por la circunstancia de que la obra presentada aquí por alguno de estos poetas, como es el caso de Fernández Spencer, se ha producido toda ella durante la estancia de su autor en España. Pero entiéndase bien que este hecho no va en perjuicio de la indimisible cualidad americana del poeta. Más aún: es posible que la poesía de Fernández Spencer, concretamente, no haya hecho sino ganar en americanidad durante este temporal alejamiento de la tierra originaria.

No es este libro una primera salida de los poetas aquí reunidos al campo de las letras españolas. Todos ellos, en mayor o menor grado, pueden resultar familiares a quienes sigan las peripecias de la actualidad literaria. Eduardo Cote y Fernández Spencer han recibido, respectivamente, en España el Premio "Joven Poesía" 1952 y el Premio "Adonais" del mismo año. Mejía Sánchez, Arteche y Laredo han dado lecturas de su obra, conferencias y han colaborado en nuestras mejores revistas literarias. Todos ellos tienen, pues, un particular y bien ganado derecho a ser tenidos en cuenta, y este libro es fe conjunta de su presencia en España. Esa presencia cuya profunda y radical razón de ser ha sido bellamente enarbolada en el poema inicial con que Eduardo Carranza abre la antología y hace, a la vez, la presentación de los poetas reunidos en ella, aparecida en las Ediciones Cultura Hispánica de Madrid.

El primero es Antonio Fernández Spencer, dominicano, ganador reciente del último Premio "Adonais" de poesía. Los poemas aquí recogidos pertenecen a su libro premiado, *Bajo la luz del día*. Fernández Spencer ha dado con él un libro de madurez, un fruto arduo, pero de hermoso cumplimiento. He aquí una poesía arraigada en la vida, en su diario acontecer. Suceden cosas, pasan; el hombre tiene amigos, sueña, ama, confusamente vive y se desvive y, sabiéndolo o no, se opone con todas sus fuerzas a la muerte. Pero el poeta sabe, porque toca o cree, que hay cosas ciertas bajo la luz, y éstas habitan sólidamente el canto. También hay el amor, más bien "mi" amor, con nombre y figura que trae la esperanza y el fruto, el hijo, que como motivo entrañable del poema enciende en renovada fe las páginas últimas de este libro. En otro lugar he señalado, a propósito de la eficacia del lenguaje poético de Fernández Spencer, la ductilidad singular con que la palabra se pliega a

determinados sentimientos de familiaridad y ternura, la exacta expresión diminutiva de las pequeñas cosas queridas. Recordaba yo entonces parejos procedimientos en Vallejo, cuya influencia—hecha aquí cosa propia y asimilada a personal manera—señalaba. Creo que esto es así, pero mi crítica quedaba coja entonces. Porque hay un importante núcleo de poemas en que el canto brota como liberado de la cotidianidad, sobrepuesto a su pequeñez invasora. Entonces la expresión se hace íntimamente grave, comedida, serena. Y así como en el primer momento el poeta utiliza formas abiertas—verso libre, versículo—, en el segundo utiliza formas contenidas, tradicionales, molde fiel y preciso—versos de catorce, alejandrinos, endecasílabos, con frecuencia rimados, hasta el soneto final—. Creo que ambos aspectos están representados en esta apretada muestra que la antología ofrece, por lo cual felicito al benemérito seleccionador. La abundante y reciente bibliografía—notas, reseñas—, promovida con motivo de la concesión del Premio "Adonais" a Fernández Spencer, y mi propia aportación en esa ocasión, me exime en cierto modo de ser más extenso ahora.

Ernesto Mejía Sánchez es nicaragüense, pertenece a una joven promoción de poetas de su país cuya presencia en España se ha mantenido sucesivamente y casi sin interrupción desde hace algunos años. De dos de ellos hago aquí homenaje y recuerdo: Carlos Martínez Rivas y Ernesto Cardenal. Mejía Sánchez, dos veces ganador del Premio Nacional de Poesía "Rubén Darío", por *Ensalmos y Conjuros* (1947) y por *La Impureza* (1950), ha repartido su fundamental vocación creadora con la investigación literaria. Ha hecho varias ediciones de Darío y trabaja actualmente en la Universidad de Madrid. Ernesto Mejía es un trabajador concentrado, de largos silencios laboriosos, a través de los cuales el poema cambia muchas veces, reposa, crece hasta consumarse. Si no perteneciera en cierto modo a un ámbito en que el oficio poético es fórmula personal, casi secreta, diría hasta qué punto Mejía Sánchez organiza el sitio, el cerco, generalmente prolongado, del poema; disfruta en esta guerra, conoce su estrategia, se presiente ganador o sabe renunciar cuando es preciso. Escondido tal vez bajo su mesa de trabajo, donde hay muchas ediciones de Darío o de Machado con erratas y variantes cuidadosamente anotadas, Mejía espera, cauteloso y paciente, la aparición furtiva de la palabra para sorprender de pronto la íntima verdad que oculta y que difícilmente entrega. No hay, sin embargo, en él asomo de virtuosismo puro, afán de la palabra por la palabra, estéril complacencia en la forma. Creo que Ernesto Cardenal se equivocaba por extremado, en su prólogo a la *Nueva Poesía Nicaragüense*, al señalar que nuestro poeta podía caer del lado de la vanidad, que es vaciedad, retórica. Hay en la poesía de Ernesto Mejía una apasionada pretensión de verdad igualmente enemistada con lo perfecto superfluo y con lo necesario inexactamente expresado. Sabe que las palabras son sólo instrumento y además—de distintos modos lo dice—instrumento engañoso. Pero es el único que poseemos, la materia que al poeta—arreglador profesional de palabras usadas—le ha sido adjudicada en el social reparto de menesteres. Porque en este sentido el poeta es un hombre con una tienda abierta y un letrero que dice: "Se reparan palabras. Traiga su palabra *amor* o su palabra *muerte* o aquella, más difícil, *Dios*, donde las otras se anegan." Por eso creo que nada hay de vano refinamiento, sino, por el contrario, conciencia ejemplar de la gravedad del oficio poético, en este metódico entrenamiento de la palabra:

Ensayé la palabra, su medida,
el espacio que ocupa. La tomé
de los labios, la puse con cuidado
en tu mano. Que no se escape. ¡Empuña!
Cuenta hasta dos (lo más difícil).
Abrela ahora: una
estrella en tu mano.

Entrenamiento de la palabra que tiene como fin hacerla capaz de aludir a la verdad; por eso hay que repetir muchas veces las palabras, "como si fuesen verdades", hasta que se cumplan en la verdad:

En el lugar en que cité a la luna
ella aparezca. Porque yo repetí
hasta cansarme la palabra precisa.
Porque dije: —Ahí, en el lugar
en que cité a la luna, aparezca,
blanca, como ella. Que esto
se cumpla; que no sea mentira.

Me he detenido en este punto porque creo que justifica e ilumina toda la obra poética de Ernesto Mejía, aunque la concentración de esta lucha del poeta entre la palabra y su verdad se dé temáticamente, de modo especial, en su primer libro, *Ensalmos y Conjuros.* Preparada así, adiestrada así la palabra, es natural que su eficacia crezca y se enriquezca en posibilidades en tantos poemas posteriores a ese libro inicial. Entre los recogidos aquí, quiero nombrar como especialmente representativos "Los ojos deseados", "Epitalamio" y ese bellísimo poema final, "El Desterrado", en homenaje a Pedro Salinas.

De Chile son Alonso Laredo y Miguel Arteche, coincidentes también en cierto corte neorromántico del poema. Keats y Shelley presiden el primer poema de Laredo. Los temas de éste—muerte, amor ausente, envoltura de olvido—y su tratamiento hacen pensar, como posible modelo, en la poesía de Luis Cernuda. A veces el poema adquiere extensas y bien mantenidas dimensiones, como en el titulado "El cuerpo del olvido". Otras se concentra, rezumando siempre ese sentimiento de inexorable nostalgia que caracteriza al poeta; tal "A Norah en su muerte":

Tempranamente, Norah, se extinguieron
los cantos de tu boca breve en años;
tempranamente abandonaste
lo que te amaba humano aquí en el mundo.

Arteche tiene también un ancho y noble sentido del poema, que puede caracterizar "Ardiente septiembre" o "Thomas Wolfe camina por Virginia". Su poesía se realiza en un tiempo moroso, lento, excavando la pasión, explayándola. Alguna vez sus medios, sus enumeraciones, ciertos nombres, delatan un Neruda pegadizo y difícil de sacudir:

En los puertos el mar llegaba dormido entre las sales..
....
Muertos, vosotros no estáis sólo en la tierra,
vosotros no estáis en la zona perdida;
cada flor derramada entrega un algo
de lo que a un tiempo fuisteis;
cada racimo, cada gladiolo, cada rosa del agua
os encuentra lentamente navegando en la tierra...

Pero hay que destacar, sobre todo, el poeta que hay en él, capaz de firmes y ceñidísimas estructuras, como en "Un viento recorre la tierra", cuyo final reproduzco:

Ya en la distancia llevas
todo, viento incesante. Adiós en la distancia;
adiós, viento furioso, cubre de negro eterno
las casas solitarias, levanta tumbas; muerde
enamorados, polvorientos huesos;
huye cantando con voz enronquecida
por las columnas solas de la tierra desierta;
y mientras corren, corren desorientados
los ríos en otoño; adiós, viento incesante;
me iré, me iré, me iré con ellos.
No sé si he de volver.

Eduardo Cote, colombiano, es el poeta más joven que la antología recoge. Nacido en 1928, publicó en Bogotá (1949) su primer libro, *Preparación para la muerte.* Los poemas aquí seleccionados pertenecen, excepto el primero y el último, a *Salvación del Recuerdo,* que obtuvo en 1952 el Premio Internacional de Poesía "Joven Literatura", instituído por José Janés. Poesía tanteante, adolescente, la de su libro inicial, demasiado temprano sin duda; poesía configurada, cosa propia, posesión cada vez más firmemente asegurada, la de *Salvación del Recuerdo.* Eduardo Cote ha dado con él un libro continuo, flúido, terminado. Un libro bien hecho, cuyo vasto ámbito es el amor. El amor como presencia totalizadora, salvadora, *salvación del recuerdo;* porque todo se hace realidad presente en el amor, ganador del tiempo. Poemas los de *Salvación del Recuerdo* que son canto a la amada, oración por ella, casi puro diálogo a veces:

Entonces era hermoso el año,
porque el tiempo no existía.
Y ahora
que me dices tristemente tu tristeza,
te regalo mi infancia,
como antes te regalé un diciembre,
para que vayas, soñando entre tus manos,
repitiendo:
"No hay meses:
hay trigo, hay fruta, hay lluvia,
hay río, orquídeas, alegría...;
es una mentira del tiempo."
Y te quedas dormida.

Hecha al hilo de biógrafos acontecimientos, alimentada de vida, esto es, de realidad y de sueños, la poesía de Eduardo Cote entrega su íntimo ser apasionado en un lenguaje limpio y sencillo:

A mi lado te siento. Y a través
de ti miro cómo vuelan las cosas.
Yo te toco. Veo cómo tu cuerpo
hace crecer los árboles, y dices
a esas hojas cuánto deben amar
para que no se doren por otoño.

No queda con esto caracterizado totalmente Eduardo Cote, sino sólo lo incluído en la presente antología y el libro a que pertenece. Es imposible

apresar aún en notas definitivas a quien, como él, está en estado creciente y de crecimiento abundante. Porque Cote lleva dentro de sí una semilla de incontenible urgencia creadora.

Tal es el contenido particular de esta antología, cuyo sentido y valor conjunto he señalado al comienzo de esta nota.

J. A. V.

MEXICO, TIERRA DE VOLCANES

HISTORIADORES-POETAS Y CIENTÍFICOS HISTORIADORES

Cuando los poetas—¡sobre todo los poetas!—frecuentaban las tertulias de doña Clío y se decían los heraldos de la Verdad, «y nada más que la Verdad», mal, pero muy mal, se conjugaban entonces los pretéritos... Creedlo. En última instancia, sólo los escultores saben cuánto debe la Historia a los poetas.

¡Ay! Pero si las cosas marchaban mal con los poetas, con los científicos historiadores, en cambio, las cosas empeoraron. Porque si para aquéllos la Historia no fué historia, sino literatura, para éstos se convirtió en ciencia, y, como es natural, resultó ilegible. Si con los poetas la Historia fué una querella siempre edificante entre próceres y mentecatos, entre «los buenos y los malos», con los científicos investigadores, en cambio, fué una espléndida exhibición de análisis clínicos, de sesudas perogrulladas, de inéditos y fotostáticas.

Sí, señores. Tiempo ha que de las tertulias de doña Clío fueron expulsados los poetas. Por tanto, las odas heroicas, las líricas y luengas «disertaciones», las deliciosas mentiras de los vates, son *ninguneadas* descaradamente por los medios legistas, por los filósofos, por los endocrinólogos y por los psiquíatras.

Estos flamantes sepultureros, para empezar, decretan la desaparición y muerte de nuestro padre Homero, la Nada para el señor Shakespeare y la Sífilis para el Genio.

Mahoma—«Caudillo y Profeta», «árabe genial», «Estrella de Oriente»—se transforma, gracias a los psiquíatras, en seudólogo epileptoide. Napoleón, que, según los vates, había muerto en Santa Elena de tristeza general y de anglofobia, muere otra vez—¡claro está!—, pero de cáncer. Y Lenin, que había muerto de Stalin, muere también de espiroqueta.

Así, profanando cadáveres, citando al pie y sobre la marcha, acumulando y confrontando pedantería, los nuevos investigadores se dedicaron a «recrear la Historia»...

* *

Pues bien: cuando quedó demostrado suficientemente que los próceres habían sido, en el fondo, unos pobres diablos, y que los pretéritos pluscuamperfectos eran prácticamente imposibles, muchos, muchísimos hombres de buena fe dejaron de leer *historias verdaderas* para matar sus ocios con cuentos de hadas y «trampolines». Es decir, para ellos no hubo otra alternativa: o el embuste pésimamente dicho sobre la reacción Wassermann de una lumbrera, o la innocua, hermosa mentira de los vates taumaturgos.

No todos los hombres de buena fe, sin embargo, tomamos esa tan radical aunque harto razonable determinación. Algunos—y que se nos perdone por ello—continuamos devorando historias. Y porque sabemos que en las manos blandas, húmedas, de los eruditos tanto la Verdad como el amor y como la Vida se contaminan y se pudren, nosotros preferimos las historias que escriben los hombres apasionados y hasta arbitrarios, aquellos que no se creen portavoces de la Verdad, sino que sacrifican a ésta inclusive en aras de su amor o de su odio. Preferimos las historias de los burlones, de los fanáticos, de los rebeldes y de los amargados, de la gentuza que es hoy por hoy—en cierto sentido—la sal de la Tierra y su esperanza.

Más aún. Nosotros exigimos para los eruditos de nuestro país y del extranjero el respeto y las prebendas que les corresponden en virtud de su paciencia, de su laboriosidad y de su mediano talento, pero—eso sí—leemos con reservas sus historias.

La Historia de Méjico se hará algún día con las aportaciones definitivas de los eruditos, ¿quién lo duda? Pero la Historia de Méjico que en *nuestro* tiempo puede y debe leerse es la que han escrito a puñetazos los vociferadores y los resentidos, aquellos que a «cara o a cruz» han comprometido su porvenir y su talento. Nos referimos, por supuesto, a los mejicanos don Francisco Bulnes, don Carlos Pereira, don José Vasconcelos, don Toribio Esquivel Obregón...

* * *

Estos cuatro hombres fueron historiadores por accidente. Exceptuando a don Carlos Pereyra, ninguno de ellos abordó el pasado de nuestro país dispuesto a revelarlo sistemáticamente, científicamente, de tal suerte que los eruditos y los profesores se diesen por bien servidos.

Historiadores «de raza» o no, ellos escribieron sus libros para nosotros, para que varias generaciones mejicanas se permitieran el lujo—por lo menos—de burlarse sin piedad de los investigadores a sueldo, de todos los historiadores oficiales que en nuestro país han sido. Los libros de Bulnes, de Pereyra, de Vasconcelos, de Esquivel Obregón, no fueron concebidos para que los rumiasen los aficionados en sus pesebres, sino para que los sufriésemos en carne viva, para que nosotros los leyésemos con desesperación y con rabia. Justamente porque tienen la garra y la virtud del panfleto, esos libros—a los mejicanos—nos han enseñado a amar, a odiar, a olvidar lo que no puede ser amado ni odiado.

Sí. Como los panfletos, esos libros sirven para exasperar, confundir, remover basuras cordiales. Para inducir a la contradicción y al combate. Para que sean leídos por los que no se resignan a rondar como mulas de noria en el pozo de las pedanterías...

* * *

Se engaña el que crea, no obstante, que tales historias son improvisaciones groseras, «vocerío y aspaviento de los reaccionarios». Se engaña el que crea que tras la forma de un panfleto, de un ensayo ardiendo o de un libro sin confrontaciones se disfrazan siempre el odio, la soberbia, la estupidez o el embuste. El panfleto de un sabio es, en términos generales, como el testimonio bastante de su generosidad, de su aptitud para penetrar en el mundo de los

humildes y los desplazados, de todos aquellos que ignoran los prestigios de Heidegger, de Burkhardt o la Pavlova.

Se engaña también el que crea que la muy técnica, muy seria y muy leal Historia de Méjico por venir ha de escribirse poniendo de lado los libros de los reaccionarios. Más tarde o más temprano, los historiadores de Méjico tendrán que recorrer los mismos senderos de confusión y de sombra, por los cuales avanzaron a tientas, dolorosamente, Bulnes, Pereyra, Esquivel Obregón y Vasconcelos...

MÉJICO: TIERRA DE VOLCANES

Y si el lector nuestro tiene alguna duda sobre ese punto, que lea el libro de Schlarman editado por la Editorial Jus en 1950 (1).

Schlarman es norteamericano, un prosista burlón y desenvuelto, no sufre fobias especialísimas. Pues bien, ha publicado una magnífica Historia de Méjico para certificar—entre otras cosas—la autenticidad de cuanto «los reaccionarios» habían revelado en sus libros. Con asombrosa habilidad, con gracia, inclusive, Schlarman se ocupa lo mismo de los supuestos prestigios de nuestras estatuas como de la estulticia, la mala fe, de algunos *ya-difuntos-a-Dios-gracias* diplomáticos, presidentes, misioneros, generales, mercaderes y almirantes norteamericanos; lo mismo de los excesos de don Hernando como de los excesos —menos discutibles—de Alvaro Obregón o de Plutarco Elías Calles, etc...

Méjico: tierra de volcanes es, nada más y nada menos, el único libro sobre nuestro país, escrito por un norteamericano, cuya lectura nos parece recomendable en todos sentidos.

¡Que lo lean sobre todo los científicos investigadores, los eruditos! Ellos sabrán—al fin—que las historias de los «reaccionarios» fueron dichas con pasión, brutalmente, pero que eran ciertas.

Frente a la prosa abierta, luminosa, oxigenada de Schlarman, ellos sabrán —al fin—cómo debe escribirse un libro de historia para que resulte servicial y admirable...

E. M. M.

HOMBRES Y MAQUINAS

Este libro (2) está escrito por un hombre de ciencia para el hombre de la calle. El momento histórico actual se caracteriza porque los científicos sienten un cierto afán por integrar puntos de vista distintos y suelen asomarse a realidades que antes rehusaban o desatendían. Se cree que sólo la integración del pensamiento científico dentro del mundo que constituye una cultura puede dar validez y sentido a la actividad científica.

Wiener, en este libro, se propone escudriñar las relaciones de las modernas máquinas con el ámbito propio de la mente del hombre. El horizonte mecá-

(1) Joseph H. L. Schlarman: *Méjico, tierra de volcanes.* De Hernán Cortés a Miguel Alemán. Editorial Jus. Méjico, 1950.

(2) *The Human Ese of Human Beings. Cybernetics and Society,* Norbert Wiener, Prof. de Matemática en el Massachusetts Institute of Technology. Houghton Mifflin Company, Boston. «The Riverside Press», Cambridge Mass., 1950, 241 págs.

nico ha sido ampliado últimamente de un modo considerable. Urge entonces revisar las vigencias o conceptos operantes en el próximo pasado para ver cómo revierten sobre los conceptos básicos del mundo actual. Wiener adopta para ello un punto de vista humanista. La explotación de los mecanismos recientes expone a peligros que urge considerar. Porque para los seres humanos —dice—las cosas humanas son lo que importa.

Las máquinas del pasado inmediato se caracterizan por tener una estructura análoga a la de un aparato de relojería. Frente a ellas, las máquinas actuales tienen la nota distintiva de poseer «sentidos», es decir, receptores de mensajes procedentes del exterior. Otra nota distintiva de gran importancia de la técnica actual es la de permitir comunicación entre mecanismos. La estructura de la comunicación se modifica así de una manera esencial. Antiguamente, esta estructura era de tipo triangular. Pues sólo cabían las posibilidades siguientes: 1.ª, comunicación máquina-hombre. 2.ª, comunicación hombre-máquina. 3.ª, comunicación interindividual o entre hombres. La posibilidad de que la mente humana haya logrado una cuarta dimensión con la comunicación máquina-máquina otorga a la estructura de la comunicación un carácter tetraédrico o cuadrangular.

La tesis del libro de Wiener es que sólo podrá entenderse a la sociedad que constituye el hombre actual a través de un estudio de los mensajes en que interviene la máquina. También sostiene Wiener un cierto *isomorfismo* entre las operaciones del individuo humano y las de los más recientes mecanismos.

Ahora bien: para evitar equívocos, conviene anticipar que, por muy maravillosas que resulten, las máquinas actuales nunca, como es natural, desplazarán al hombre y pasarán a ser organismos o entes dotados de autonomía y libre albedrío, ya que estos mecanismos, al fin y al cabo, son fruto de la actividad de sus inventores y obedecen a leyes naturales.

Esta nota bibliográfica se propone dar cuenta del libro de Wiener, mejor dicho, de algunos de los aspectos más interesantes del mismo a juicio del que esto escribe. Ni que decir tiene que no se me oculta que esto entraña una esencial limitación. Pero entiendo que no puede ser de otro modo. Es decir, esta reseña quiere ser ante todo informativa. Aunque es inevitable un cierto punto de vista crítico, procuraré en lo posible rehuir un adentramiento en el tema y seguir las vías sugestivas que la cuestión ofrece abundantemente.

* * *

Wiener, en este libro, se entretiene en caracterizar las notas distintivas del animal, contraponiéndolas a las esenciales del hombre. Elige el caso de la hormiga y hace ver que este insecto no es inteligente, en el sentido de que es incapaz de modificar las circunstancias de su vida. Tal animal vive de acuerdo con su peculiar naturaleza. Wiener insiste mucho sobre el tema, y encarándose con un posible lector, exclama: «Bueno, ya sabemos que la hormiga no es un animal muy inteligente. Entonces, ¿por qué tanto ruido para explicarnos que no puede ser inteligente?» A esta hipotética pregunta, Wiener responde exponiendo el punto de vista de la Cibernética. Esta ciencia, precisamente, subraya la relación que existe entre el animal y la máquina, y para ello destaca lo que hace de ésta un mecanismo. La máquina tiene una manera peculiar de funcionar, la cual es índice de lo que puede esperarse de su comportamiento. El he-

cho de que las condiciones mecánicas de la conducta del insecto sean limitativas de la inteligencia del individuo es de gran importancia para la Cibernética. Porque, al igual que la naturaleza del insecto o de cualquier cosa natural, está hecha de una vez para siempre, dentro de ciertos límites evolutivos; así, toda máquina, por maravilloso que sea su mecanismo, está esencialmente restringida a expresar las condiciones que sus inventores tuvieron a bien imponerla. El hecho cierto de que puede darse el caso de que un mecanismo se comporte de manera inesperada, acusando respuestas con las que no contaba su inventor, no quiere decir en modo alguno que este comportamiento se sustraiga a toda ley. Ya sabemos que no hay ni puede haber nada análogo a un libre albedrío o a la libertad en todo mecanismo, sea el que sea.

El proceso en el que surge el invento atrae también la atención de Wiener. Tal proceso suele traer consigo una situación histórica de enorme complicación, que a veces pasa incomprendida por los inventores. Obsérvese que, por un lado, los grandes inventos que hoy constituyen la trama en la que está montada la vida moderna no son obra de un solo inventor. Por otra parte, el hecho de que varios inventores, separados por fronteras naturales y desconocidos entre sí, hayan descubierto, casi simultáneamente, el mismo mecanismo, hace sospechar que no se trata de una mera coincidencia.

Siendo valioso de suyo, el gran laboratorio cumple su cometido en el proceso del desarrollo de ideas ya sometidas a una investigación. Resulta pésimo y poco económico en la creación de ideas nuevas. En este punto, Wiener hace una declaración de enorme importancia e interés debido al hecho de ser un científico de primera fila. «Que durante la guerra—dice—se mantuviera a tan alto nivel [el proceso de desarrollo de ideas] *se debe a que poseíamos entonces un rico inventario de ciencia, atesorada por el pasado, que hasta ese momento no había sido empleada con fines inventivos. Pero ese repertorio está empezando a agotarse. Para renovarlo necesitamos un pensamiento que ligue realmente a las diferentes ciencias, y que este pensamiento sea compartido por un grupo de hombres expertos en su propia actividad, pero con saber certero acerca de los territorios adyacentes*».

Estas palabras de Wiener son de sobra interesantes y nos permiten asomarnos, por así decirlo, a los senos profundos del alma de nuestra época. Es cierto que el gran científico no ha sido nunca un especialista miope, desinteresado por las manifestaciones de la actividad humana ajenas a su propio quehacer especial. Pero si se piensa que la vida del hombre de ciencia de hace varias décadas pecaba por ser excesivamente especializada y unilateral, se comprende el interés que cobran todas estas expresiones de un deseo de integración manifestado por hombres de ciencia destacados. Siempre resulta tranquilizador y grato a la vez observar cómo Wiener—y con él otros hombres de ciencia de primera fila—no desdeña dirigir una mirada atenta al pasado filosófico para extraer una enseñanza que revierta sobre el presente. En este caso, Wiener, deseoso de dar un método constructivo de una máquina capaz de aprendizaje, comienza por considerar la filosofía de las *ideas* de Locke. Como resultado de este acercamiento a las teorías filosóficas, Wiener hace diversas consideraciones. Por un lado subraya que, para Locke, la mente es absolutamente pasiva. Señala esta deficiencia de la teoría de Locke y dice: «Esto no es de extrañar si consideramos la fecha de esta teoría.» Simpática ingenuidad de matemático que no deja, sin embargo, de albergar algún adarme de verdad. Por otra

parte, Wiener cree que fué en la astronomía, no en la ingeniería o en la psicología, donde primeramente adquirió importancia el punto de vista dinámico, el punto de vista de las partes activas: por obra de Newton, contemporáneo de Locke. Al final del capítulo en que Wiener se extiende en estas consideraciones expresa su creencia de que los procesos de aprendizaje, caracterizadores de las máquinas electrónicas modernas, por complicados que sean, no están fuera del campo inventivo del ingeniero.

Gran parte del libro está dedicado también al estudio de la comunicación, que para Wiener es *el cemento* de la sociedad. Aquellos que tienen la misión de mantener abiertos los canales de la comunicación entre los hombres y las máquinas son, en opinión de Wiener, quienes hacen más por la caída o existencia de nuestra civilización. Pero no se crea que Wiener enfoca el asunto desde el punto de vista amplio de todo aquello que cae bajo la rúbrica del concepto de comunicación. Se sustraen de sus consideraciones las artes y las letras. Aunque señala de pasada la concomitancia existente entre los desarrollos de las ciencias y las artes, Wiener no quiere hacer filosofía del lenguaje ni penetrar en campos propios del filósofo. En el fondo, el concepto operante a lo largo de su estudio es el de «información». Considera, por ejemplo, lo que sucede cuando se habla por teléfono y hay mucho ruido en la línea: una gran parte de la energía del mensaje principal se pierde. Es posible que el oyente pierda palabras que han sido pronunciadas por su interlocutor. ¿Qué hacer entonces? Claro que mejor que este ejemplo de Wiener sería el de la audición con un aparato de radio. Porque en el caso del teléfono el oyente puede rogar al que habla que repita la frase o frases proferidas. Cosa de todo punto imposible en la emisión ordinaria por radiocomunicación. De todos modos, caso de que fuera imposible la continuación del coloquio telefónico, no cabe duda de que el proceso resulta *irreversible,* que es lo que subraya Wiener. En tal caso, el oyente no tiene otro remedio que suplir con su imaginación, de acuerdo con el contexto, la parte o partes perdidas. Análoga es la situación del que se ve obligado a traducir una lengua a otra. Siempre, en toda traducción, por buena que sea, se pierden intenciones significativas puestas por el autor que escribe o habla en una determinada lengua histórica. Esta situación queda caracterizada por Wiener diciendo que es la forma cibernética del segundo principio de la termodinámica, que, como se sabe, es el que se ocupa de la irreversibilidad de los procesos calóricos.

Un poco al margen de las intenciones generales del libro, en el capítulo titulado «Papel del intelectual y del científico», Wiener se ocupa de las artes en Norteamérica. Da razones de la esterilidad actual de escritores y literatos en los Estados Unidos. Wiener opina que una de las causas de tal esterilidad es la bancarrota de la educación norteamericana. Entre otras cosas, dice: «... cuando nuestros autores de libros de texto se ven obligados a publicar, para la enseñanza secundaria, dos interpretaciones diferentes de la gueerra civil, una para el Norte y otra para el Sur, no debe esperarse mucho en cuanto a la imparcialidad. Tales cursos de historia no pueden cumplir el cometido de orientar al estudioso sobre el mundo en que vivimos». Como digo, Wiener señala múltiples deficiencias de la enseñanza en los Estados Unidos. Termina el capítulo afirmando que solamente el hombre completo puede constituir el *scholar,* el artista o el hombre de acción.

* * *

No quiero terminar esta reseña sin aludir, aunque sólo sea a la ligera, a un punto que roza lo español de manera indirecta, pero sensible. Al tratar de los autómatas, Wiener advierte que hace tiempo dió cuenta de la posibilidad de usar las modernas máquinas calculadoras para realizar juegos «pasables» de ajedrez. Las lucubraciones fantásticas de Poe sobre este mismo tema no cuentan. Porque la cosa es construir un mecanismo efectivo y logrado. Wiener afirma que es fácil construir una máquina que juegue al ajedrez. Lo que resulta utópico es pretender que ese autómata realice un juego perfecto. Sin embargo, la enorme velocidad de las calculadoras modernas permitiría poder estudiar, de manera rápida y automática, las posibilidades y consecuencias que traerían consigo dos jugadas de ajedrez dentro del tiempo reglamentario. Wiener alude a continuación a la máquina sugerida por Shannon, de los *Bell Telephone Laboratories*, con lo cual, de acuerdo con las conjeturas del inventor, se podría llevar un juego de buena calidad, feo y poco interesante, pero seguro. En una palabra: Wiener afirma la posibilidad, no la realización ya lograda. Con sus mismas palabras: «Aunque hemos visto que se pueden construir máquinas capaces de aprender, la técnica de su fabricación y empleo es todavía muy tosca. No ha sonado aún la hora de la estructuración de una máquina de jugar al ajedrez sobre los principios del aprendizaje, aunque probablemente no tardará mucho en sonar dicha hora.»

Es gracioso que un técnico de la *información* tan ilustre como Wiener parezca tan mal informado sobre el asunto. ¿Por qué no citar, aunque sea de pasada, que *hace más de cuarenta años el autómata ajedrecista de Torres Quevedo plasmó en palpable realidad esos proyectos, situados todavía en el reino imaginativo entre los científicos norteamericanos?* ¿Por qué no mencionar que los trabajos de nuestro compatriota marcaron un momento trascendental indubitable en la marcha hacia la realización de tal empresa? Menos mal que Europa, en este caso, ha demostrado estar más al día. Tanto en el Coloquio de París (8-13 enero 1951) como en Ginebra (agosto-septiembre 1952) ha figurado el autómata ajedrecista de nuestro egregio compatriota. Pasan de veinticinco mil las personas que le admiraron en Ginebra, entre las cuales figuraron el Gobierno suizo, el Ayuntamiento de Ginebra, los Centros culturales de la ciudad, profesores y hombres de letras. Naturalmente, no faltó el círculo ajedrecista de Ginebra. Los periódicos de la localidad publicaron fotografías y artículos elogiosos del autómata de Torres Quevedo. La productora Cine-Ginebra rodó un documental sobre dicho invento, que se proyectó en los cines de la ciudad ginebrina.

* * *

Voy a dar fin a esta reseña citando la opinión de Wiener sobre la nueva revolución industrial que estamos viviendo. Para Wiener, esta segunda revolución industrial es como una espada de dos filos. Puede usarse, por un lado, beneficiosamente, para atender a las necesidades materiales del hombre. Pero a la vez puede traer consigo una época de ruina y desesperación. He ahí su peligrosidad.

R. C. P.

DEL MIÑO AL BIDASOA, OTRO LIBRO DE CELA

Camilo José Cela nos ha entregado un nuevo libro de viajes: *Del Miño al Bidasoa* (1). Quienes sabíamos que Cela estaba trabajando en este *vagabundaje*, como él lo llama, esperábamos con ansiedad su aparición, a la vez que temíamos que el escritor no alcanzara la altura y maestría del *Viaje a la Alcarria* (2), su anterior viaje, que tanto nos había entusiasmado. Mas he aquí que *Del Miño al Bidasoa* no tiene que envidiarle nada al de la Alcarria, pues estando ambos escritos sobre los caminos en nada se parecen y la prosa y la técnica del uno y del otro son tan distintas como los paisajes de Castilla la Nueva y los del Norte de la Península.

Seguramente Cela tuvo muy en cuenta su Alcarria para escribir este nuevo libro, para no repetir los procedimientos técnicos y no presentarlo como una continuación de aquél. Sólo hallamos en los dos—y en toda su obra—una manera de escribir que los unifica: esa prosa armoniosa que siempre nos sorprende, acuñada en inmejorable idioma; en otras palabras, el estilo. Lamentamos que por la brevedad de esta nota no podamos hacer un análisis a fondo de ese estilo, mas apuntaremos algunas de sus principales características.

Todos los escritores se dirigen a un público—que Perogrullo me perdone—al que desean comunicar determinadas experiencias individuales para despertar su interés o para deleitarlo. Pero no todos ellos alcanzan a establecer por la comunicación una influencia sobre sus lectores; sólo lo logran los grandes estilos. Estos influyen de muy diversas maneras al imponer su personalidad por medio de nuevas formas expresivas que la masa acepta, recoge y lexicaliza, ya valiéndose de un expresión complicada—Góngora (3)—, ya de un lenguaje llano—Shakespeare—; es decir, los escritores crean e imponen su creación. También suele efectuarse este dominio sobre el habla de las gentes al recoger del lenguaje popular determinadas expresiones que un vigoroso estilo recrea, vivifica y actualiza, como diría Ortega. A esta última manera pertenece Camilo José Cela. Hay en sus libros una maravillosa recreación del lenguaje popular, que a veces llega a tal maestría, como en *La Colmena*, que nos asombra. Esta discutida novela—fuera del interés que en su género puede ofrecer—tiene la importancia de haber logrado con tanto éxito moverse dentro del lugar común y del *argot* madrileño y hacer de él una verdadera recreación. Cito esta obra por ser la que presenta en forma más aguda la remodelación y reacondicionamiento del lenguaje popular, del cual toma giros novísimos o anacronismos interesantes o nos da invenciones suyas vertidas al habla cotidiana y coloquial.

En la obra que tratamos, estas características de su estilo aparecen a través de todas sus páginas, en los diálogos con las gentes del Norte, en las situaciones, en las descripciones de los personajes reales o imaginarios o en las anotaciones que hace el vagabundo. Una muestra de este lenguaje sencillo a la vez que poético es el siguiente, cuando a las puertas de Villalba oye el canto de los pájaros, y tal vez recuerda o envidia al Abad Virila, el santo de la Cantiga de Alfonso el Sabio: *El vagabundo, a las puertas de Villalba, escucha el silbo del jilguero y la recoleta canción del ruiseñor, mientras piensa,*

---

(1) *Del Miño al Bidasoa.* Ed. Noguer. Barcelona, 1953.
(2) *Viaje a la Alcarria.* Ed. Revista de Occidente. Madrid, 1951.
(3) *La lengua poética de Góngora.* C. S. I. Madrid, 2.ª ed.

casi con la cabeza ida, en el dulce y mínimo Francisco de Asís, que también, bien mirado, fué un vagabundo que llevaba un ángel posado sobre el corazón (4). En el anterior párrafo vemos cómo transcurren todos los elementos que lo conforman para llegar a un final inesperado, suave y limpio, como las primeras palabras.

La prosa de Camilo José Cela, como toda prosa, tiene su ascendencia. Cela se entronca con la gran prosa del siglo de oro; a veces usa determinados arcaísmo que fluyen en las conversaciones de los campesinos de sus libros para conservar la fidelidad del relato, y desentierra ciertos giros y palabras que coloca con maestría y que siempre son amenos al lector. Se ha dicho que Cela es un exponente tardío de la generación del 98; esta afirmación es exacta solamente en parte, si se trata de temática camiliana y de su planteamiento, que, al fin y al cabo, ha sido la de la literatura española a lo largo de la Historia. Uno del 98, a pesar suyo, José Gutiérrez Solana, poco, muy poco conocido como escritor, sí ha influído en el estilo de Cela, sólo que éste lo aventaja y supera en mucho: escribe mejor y es más penetrante y profundo en sus observaciones. Para Solana, el dato exterior vale en cuanto expresión plástica y humana; para Cela, ese mismo dato, plástico y humano, adquiere una profundidad y un sentido metafísico un tanto unamunesco; Cela describe, después de haber padecido la emoción de las cosas, desde el hombre y para los hombres; Solana lo hace desde las cosas, únicamente desde ellas: por eso cuando lo leemos nos da la sensación de haber entrado a una casa abandonada; Solana, en la mayoría de los casos, se queda en la caricatura; Cela hace con palabras los hermosos cuadros de Solana.

Ahora bien: en muy pocos escritores se encuentra esa maravillosa identidad del estilo con el motivo que se desarrolla como en Cela. El manejo perfecto de los períodos rítmicos—que en *Del Miño al Bidasoa* alcanza la plenitud—parece como si nos hiciera un dibujo musical de sentimientos, usando determinados procedimientos poéticos que nos comunican fielmente el estado de ánimo del escritor; al leerlo nos damos cuenta que ha escrito desde dentro, desde la emoción y la ternura. El dominio del idioma unido al talento hace que su obra literaria no sea tanto un triunfo del lenguaje como una victoria sobre el lenguaje, como dice Muddleton Murry en sus conferencias sobre el estilo (5).

Del Miño al Bidasoa es una peregrinación por el Norte de España, en la cual El Vagabundo lo único que hace es vivir, vivir intensamente las cosas, y servir, mientras busca salud para su cuerpo y para su alma como antaño lo hicieron el maestro Gonzalo de Berceo o el «Peregrino de Compostela» de sus Milagros o el Arcipreste de Hita y tantos otros hombres, famosos y anónimos, de todos los tiempos. En los santuarios de Santamarta de Ribarteme y de Santiago de Compostela, El Vagabundo eleva humildes preces, que son escuchadas por la Providencia. El milagro llega de la misma manera como fué pedido, con sencillez, casi sin presentarse. El Vagabundo no nos dice si se curó, pero no vuelve a hablar de sus enfermedades a lo largo de todo el camino. Mas cuando el milagro llega a su vida lo hace en forma de hombre, porque el milagro en

(4) *Del Miño al Bidasoa*. Op. citada, pág. 38.
(5) *El estilo literario*. Ed. Breviario del F. de C., de Méjico.

Del Miño al Bidasoa se llama Dupont, con un alma transparente por la que cruzaban los ángeles y que se dedicaba al inútil oficio de alegrar a los niños.

Es de notar que los libros de viajes hasta Cela se hacían a base de descripciones. Cela no describe lo exterior, sino la situación que se le presenta, y, sobre todo, a través de los personajes con quien habla; el paisaje no está fuera del individuo, sino dentro de él. Así, cuando en el libro que tratamos los personajes hablan, lo hacen desde un paisaje, desde un hermoso paisaje interior situado detrás de las palabras. Es curioso observar la supresión casi total del paisaje en la novela moderna. Los libros de viajes de Cela están hechos con técnica novelísstica, y, por tanto, el dato externo se reduce no para desaparecer, sino para presentarse transfigurado ante los ojos del lector. Más que todo, el paisaje en Cela son sus personajes, una geografía humana al lado de esa otra geografía espiritualizada, también humana, que nos describe. Así, pues, Galicia puede ser Benitiño do Chao, «maestro de solfa de los jilgueros del pazo de Auristela»; Asturias, Mamed Togiza o la estatua parlante de don Ramón de Campoamor, que no sabe si lamentarse de la literatura o de él mismo; Santander, don Ferreol o Tristán Balmaseda o don Julián, don Agrícola o Leoncio Pajas, a secas; Vizcaya puede ser don Nicolás o Fermín Cuartango.

En Cela hay dos Celas, pero es uno, como diría cualquiera de las personas que hablan en *Del Miño al Bidasoa*, el trágico y el angélico, que por serlo no deja de ser trágico. Por un lado está el tremendo, el de Pascual Duarte, algunas gentes de *La Colmena;* por el otro, el de *Viaje a la Alcarria* y *Del Miño al Bidasoa*, por no citar sino las obras más importantes. Los personajes completamente lógicos y los personajes completamente locos, ambos tan llenos de humanidad, tienen su común denominador en la ternura. Son las dos caras de una misma moneda que lanzada al aire no se sabe sobre qué lado caerá. Algunas, al caer, tapan el ángel, entonces resultan los Pascual Duarte; otras sobre el duende, y aparecen Elena y María, las celestes criaturas de Sacedón o Dupont, o don Fermín Cuartango.

El libro que tratamos transcurre a través de sus páginas agradable al lector para terminar con un índice de personajes, verdadera innovación ingeniosa y bella, donde aquéllos—imaginarios y reales—son censados y descritos en una mínima biografía; al leerlo nos damos cuenta de que todos ellos son de carne y hueso: el novelista se ha encargado de darles vida.

Después de leído este libro nos queda un sabor de vida en los labios, vida donde lo importante es ser bueno, humilde, como aquel don Ferreol de su vagabundaje—Cela nos entrega ahí con sencillez su estética y su alma—que se encontró con él a la altura de Santander y quien habló del siguiente modo:

—*¿Buscan ustedes tesoros?* (refiriéndose al Vagabundo y Dupont).

—*No, señor; nosotros, no. ¿Y usted?*

—*No, yo tampoco. Yo soy más modesto. Yo busco apodos, reúno apodos. Yo no me meto con nadie.*

E. C. L.

UN LIBRO DE MIGUEL OXIACAN

El libro de Miguel Oxiacán titulado *A la luz de la hoguera* es un conjunto de ensayos filosóficos, de reflexiones hechas, precisamente, como su título indica, a la luz de los acontecimiento últimos por los que el mundo ha atravesado (de septiembre de 1944 a septiembre de 1949). El libro comprende cuatro partes. La primera recoge seis breves ensayos bajo el título general de «Evolución... Superación... Paz...». Algunas cosas tenemos que objetarle. Ante todo la excesiva importancia que concede al tiempo para el conocimiento de la verdad. Cabe el inmenso peligro de caer en un relativismo escéptico. La Verdad no es sólo la meta lejana hacia la cual marcha la Humanidad. La Verdad puede y debe ser aprehendida en el transcurso de esa marcha. Verdades del siglo XIII expresadas por Santo Tomás conservan hoy y conservarán siempre su vigencia. Porque la Verdad es categoría permanente de razón, estrella luminosa al margen del tiempo. A lo largo de los ensayos sucesivos, el autor hace una condenación de la interpretación materialista de la Historia. La raíz de toda guerra está en el corazón del hombre. «Hay que acelerar el advenimiento del gran día del Espíritu.» En la segunda parte del libro *La vida argumenta «ad absurdum»* empieza el autor por cometer lo que, a mi juicio, constituye la primera de sus equivocaciones: relegar la religión al plano de la intuición y el sentimiento. Es curioso observar, a lo largo de todo el libro, cómo el autor, no obstante su análisis profundo del ser humano, no logra desembocar en la solución religiosa. Habla de la eternidad y del espíritu, arremete furioso contra la interpretación materialista de la Historia y, no obstante, termina echándose en brazos de la Ciencia. En la página 179 dice textualmente: «Lo que necesitamos es la verdad objetiva, perfectamente comprobada, y esa verdad sólo puede proporcionárnosla la Ciencia.» ¿Cómo es posible que el autor, hombre sagaz, de espíritu penetrante, que pretende desde la plataforma del tiempo diagnosticar la crisis actual del mundo, no haya descubierto la inanidad de la Ciencia para resolver precisamente el problema profundo del hombre: la limpieza de su espíritu? Purificación que nunca se logrará con fórmulas matemáticas, con esquemas científicos, porque el espíritu del hombre se resiste a todo posible encasillamiento. Ni siquiera las Ciencias del Espíritu pueden traer la paz definitiva al hombre. La Verdad revelada, la Teología, centrando y unificando el conocimiento científico, es lo único que puede dar al hombre la verdadera paz. Y con ella, la Verdad total subsistente y eterna.

En esta segunda parte de *La vida argumenta «ad absurdum»* mantiene el autor la tesis de que el error cometido por la Humanidad era, en cierto modo, necesario, necesario para poder iniciar el camino de retorno con una mayor claridad de visión. Vivimos épocas apocalípticas. Termina un mundo viejo y se inicia otro. «Era preciso llegar al extremo.» El hombre amaba el mal, pero creía en el bien; y esa creencia, refugiada en las alturas especulativas, sólo servía para engendrar el remordimiento; era necesario deshacerse del lastre importuno y gozar de la vida con la inocencia negativa de la bestia. «Pero no todo son tinieblas. Hay también luz, luz prometedora. En la próxima etapa evolutiva de la Humanidad aparecerá «La Ciencia del Espíritu», síntesis sublime en que se fundirán la Filosofía, la Religión y la Ciencia.»

Si la primera parte va referida fundamentalmente al año 1944, la segunda se refiere al año 1945. La tercera parte, «El puente sobre el abismo» recoge las

reflexiones que al autor le sugieren los acontecimientos de los años 1946 y 1947. Muchas cosas podrían decirse de esta parte tercera. Recojo solamente la definición que de la política hace el autor: «La política es el arte que sobre la infelicidad de muchos asienta y erige la felicidad de pocos.» ¡Triste y pobre concepto!

Por último, viene la cuarta parte, «El drama de las fuerzas eternas», que el autor desarrolla en cuatro apartados. ¿Cómo es posible que un hombre culto y sagaz se atreva a llamar a Hitler y a Mussolini «pareja de trágicos histriones»? ¿Cómo es posible que diga que «cambiadas las circunstancias, quedaron reducidos a un par de muñecos desarticulados y grotescos, causa de risa si no lo hubieran sido de lástima»?

En resumen: el libro de Miguel Oxiacán me parece bastante flojo. Junto a indudables aciertos y observaciones agudas, comete verdaderas infantilidades intelectuales que revelan falta de madurez y precisión. Y, sobre todo ello, un desconocimiento absoluto de principios claros y tajantes. Y no es que neguemos virtualidad al espíritu, pero lo queremos encajado en el macizo marco de la verdad católica.

J. M. G. E.

EL CRISTO DE ESPALDAS

He leído recientemente un libro casi idílico, de puro sonriente y optimista: *Don Camilo*, de Giovanni Guareschi. En un pueblo de Italia disputan comunistas y católicos; los comunistas, que creían ser malos, son buenos en el fondo, y los católicos, que creían ser buenos, lo son en efecto. Don Camilo y Peppone discuten entre sí, se dan golpes y se hurtan las ametralladoras, pero al fin de cuentas prevalecen los buenos sentimientos y la latente bondad del corazón humano les sirve para reconciliarse. Es cierto que al final acontecen cosas inquietantes, pero el lector permanece confiado: ¿cómo no habrán de arreglarse más tarde, cuando se haga la justicia y purgue sus culpas el delincuente? Este arcádico mundo de Guareschi resulta mucho más codiciable al terminar de leer *El Cristo de espaldas* (1), la primera novela que publica Eduardo Caballero Calderón. Esta sucede también en un pueblito, pero no de Italia, sino de Colombia. En él ni siquiera hay comunistas, y el natural apacible de las gentes del campo, no contagiado por modernas abominaciones, debiera hacer de este pueblo una versión, acaso un tanto más rústica, del paraíso descrito por Guareschi. Lamentablemente, no es así; al concluir el libro de Caballero Calderón queda un regusto de indignada amargura. El Cristo charla con don Camilo y le da consejos; parece, en cambio, que al villorrio andino le haya vuelto las espaldas o que, como lo cree el otro cura, los hombres le han vuelto las espaldas al Cristo.

Sucede que a este pueblo llega un cura nuevo, joven, recién salido del seminario; sucede que matan a un hombre, que acusan a un inocente, que sobre

---

(1) Eduardo Caballero Calderón: *El cristo de espaldas*. Editorial Losada, Buenos Aires, 1952.

un cadáver se levanta un cerro de rencores, de malas pasiones y de mala fe; el cura fracasa como párroco, y cinco días después vuelve a la ciudad, mientras, monte arriba, bulle un odioso carnaval de incendios, de crímenes, de insensatez. El libro ha sido escrito con cólera y talento; el autor ha rechazado muchas de las tentaciones que debieron de asaltarlo: la del paisaje, la del panfleto, la del costumbrismo. Ha caído, por desgracia, ante la más insidiosa de las que acechan al novelista: la de la imparcialidad. Caballero Calderón está sobradamente al día en cuestiones literarias como para pretender abrumar a su público con una novela «realista», desinteresada y soporífera. Pero tal vez juzgó que al tomar partido disminuiría forzosamente la resonancia social de su obra, y resolvió entonces encarnar en el cura unas cuantas fórmulas vagamente cristianas, entre abstractas y sentimentales, y enfocar desde ellas a la gente y a sus acciones. El resultado, por supuesto, es que el cura oscila permanentemente entre el asombro y la impotencia, y cuando su obispo le ordena regresar, debido a ciertas actuaciones suyas impolíticas, el pobre va entristecido y perplejo; las gentes con quienes arduamente convivió durante su breve permanencia le parecen como sombras confusas, y las siente tan distantes y remotas que ha decidido ya buscar a Dios en soledad y prescindir de aquellos a quienes, un tanto candorosamente, creyó sus prójimos. Ahora bien: realmente la impenetrabilidad, el hermetismo con que el hombre se le aparece al hombre, por lo menos en su dimensión más personal, es un problema genuino; un tremendo problema filosófico y un tema permanente, esencial a mi parecer, de la novela como género. El autor se lo ha planteado con lucidez, pero, buscando una imposible imparcialidad, lo esquiva y lo mixtifica, valiéndose de un personaje tan integralmente aséptico, tan deshumanizado y tan abstracto como lo es el cura. Esta falla contamina la totalidad de la obra porque éste no es un simple protagonista, sino que es la perspectiva desde la que el escritor, que no puede estar en el limbo, mira vivir a sus criaturas. Sospecho, en resumen, que el fantasma de la novela de tesis se interpuso a pesar del autor y estuvo a punto de estropearnos una magnífica novela.

Felizmente no pasó así, y *El Cristo de espaldas* es un libro humano y actuante. La tragedia, ya secular, de Colombia (y de muchos países de Hispanoamérica) es el contraste que ofrece una democracia exclusivamente formal, vigente apenas en las grandes ciudades, junto a la opresión política y económica en que vive el resto del país. En el ambiente rural, la política no es sino un azote que muerde en carne viva a sus moradores y periódicamente les hace pagar un tributo abominable de dolor y de muerte. En medio de la miseria, de la ignorancia, del fanatismo, es un fermento crepitante que enloquece a las pobres gentes engañadas. Caballero Calderón nos sitúa en un poblacho mísero, trepado en lo alto de la cordillera, opaco por la niebla y batido por los vientos del páramo. En la vida del pueblo se desarrolla la vulgar historia de siempre: dos caciques, en nombre cada uno de su partido, que se disputan el dominio de las tierras y de la indiada. «Los campesinos eran los siervos, los desposeídos, los miserables. Su tierra quedaba siempre expuesta al capricho de los caciques, que los echaban de ella en cuanto les venía en gana. Sus mujeres seguían cayendo derrengadas por la paliza dominical y el duro trabajo cotidiano. Sus hijos nacían hipotecados al patrón, como los bueyes o los marranos. Sus hijas seguían sirviendo de criadas o meretrices a los amos. Pero, por una fuerza de inercia, que en el fondo no era sino miseria e ignorancia, los campesinos eran

liberales si habían nacido en la finca de don Pío Quinto Flechas, en el páramo, y conservadores si alguna vez recibieron cepo y latigazos en la hacienda de los Piraguas...» Un notario ambicioso hace asesinar a don Roque Piragua, quien era el que tenía la sartén por el mango. El sórdido crimen se torna, naturalmente, cuestión política, y viene la pesadilla de las represalias, de las mentiras, de la venganza. Ante el cura va desfilando toda la fauna humana del pueblo, y actúa según normas insólitas, incomprensibles para él. Uno de los mejores aciertos de Caballero Calderón es prescindir de todo intento de descripción psicológica. Los hombres se nos revelan a la luz de sus actos, y son inseparables de ellos. El notario, el Anacarsis, Belencita, el alcalde, la boda... El sacristán tiene la cara «embutida entre el jipa y la ruana, erizada de pelos hirsutos y abierta de oreja a oreja por un machetazo feroz, que dejaba al descubierto las muelas cordales»; anda de acá para allá, los pies desnudos, llevando y trayendo los chismes parroquiales; fué él quien mató, a cambio de unos pocos pesos, a don Roque, y muere él mismo, días después, con el vientre desgarrado durante un combate en el monte. ¡Con qué horrible ternura nos habla el autor de los amores, casi monstruosos, del pobre diablo con la criada boba de la casa rural! Juntos se ocultaban, como dos bestias asustadas, en los rincones, y nunca sabrá nadie el secreto de su dicha o de su infamia. Esta amorosa comprensión previa de lo humano le ha permitido plantar a sus criaturas en el libro y dejarlas actuar y moverse con un aire de verdad imposible de falsificar. El novelista inepto sabe que no hay nada más difícil de presentar que la vida; por eso se escapa por la tangente y habla de los hombres como si éstos fueran entes estáticos acerca de cuya rigidez puede dejarse fluir el chorro de la palabrería. Si intenta ser fiel a las categorías propias de la novela, al vivir, al hacer, al morir, sus personajes son títeres tan improbables y tan anodinos como los de aquellas lejanas verbenas de la infancia. Los personajes de *El Cristo de espaldas* se comportan, en cambio, en la misma forma irracional y ambigua como los hombres actúan en la realidad. Su desconcertante veracidad es la mejor realización del libro.

Pero Caballero Calderón, que entiende y ama a los seres individuales, se ciega, en cambio, para la comprensión de las manifestaciones colectivas. No oculta su desprecio cuando las gentes se engarzan en una acción comunal, que contempla entre asqueado y desdeñoso. Cuando la turba se agolpa ante la alcaldía pidiendo el castigo de un supuesto criminal, el cura piensa: «No había tenido ocasión de observar que a veces se condensa sobre las muchedumbres o se exhala de ellas como la pestilencia enervante de mil sudores vertidos a un mismo tiempo, un alma misteriosa y colectiva. Esa alma es el sudor de las muchedumbres; contra ella no hay forma de luchar; es inconsciente, versátil, sorda, ciega, maloliente, viscosa, y se repliega sobre sí misma en contorsiones de molusco.» La finura perspicaz y simpática con que contempla al individuo aislado se torna en estupor y rechazo frente al fenómeno multitudinario. En esta contradicción se expresa el drama del intelectual liberal de nuestro tiempo. Impregnado de una psicología que postula individualidades irreducibles *a priori*, de una sociología que no ve en la resultante de las acciones interhumanas más que una diferencia cuantitativa, se ve obligado a soslayar los fenómenos de masa, grupo, etc., descomponiéndolos en factores aislados cuya suma, por supuesto, no arroja tampoco ninguna luz sobre la peculiaridad de los hechos. De ahí el matiz desengañado y pesimista del libro. El comportamiento

de las gentes en una coyuntura extrema, a la cual se ha llegado principalmente por causas de tipo social, económico, político, religioso (todas de orden colectivo) le produce una desilusión impotente. No obstante, se atiene implacablemente a sus normas técnicas de objetividad, y su desencanto es algo que apenas se adivina, no conclusión ni moraleja. Es, por ejemplo, la emoción angustiada del cura, en medio de la noche y de la matanza. «Es la muerte, y detrás de esta muerte de las cosas no está sino el silencio. En esta cuenca vacía de la tierra no queda ni el recuerdo de la luz que se irisa y se refleja en las pupilas de un lago o en la retina de una fuente. Este silencio plano y sin profundidad me aterra, como si aquí la tierra se estuviera muriendo continuamente y su cadáver se disolviera en una niebla dura y pegajosa. ¡Dios mío, Dios mío! ¿Por qué esta soledad, y esta desolación, y esta muerte?»

Caballero Calderón maneja un idioma transparente y directo. Sus anteriores libros de ensayos *(Suramérica, tierra del hombre; Ancha es Castilla)* o de crónicas *(Tierra de Tipacoque)* habían dado a conocer a un magnífico estilista. En esta prueba decisiva de la novela alcanza una admirable perfección en la sobriedad y en la expresividad. Salvo algunas inconsecuencias en la transcripción de diálogos populares, su prosa es eficacísima y rotunda. Sin lírica ni retórica, las palabras se enhebran con nítida fluidez, desplegando ante el lector ese mundo acongojado de la aldea montañesa. Ojalá no se resuelva a engrosar la peregrina tradición de la novela en Colombia. Desde Jorge Isaacs hasta Rivera y nuestros días, hay toda una lista de estupendos escritores que nunca escribieron sino una sola novela. Y, por desgracia, nunca puede constituirse una literatura sin segundas partes.

H. V. G.

EL PENSAMIENTO POLITICO DEL DESPOTISMO ILUSTRADO

La literatura española sobre el siglo XVIII es escasa. La atención de los autores españoles ha recaído de una manera especial sobre los tiempos gloriosos de nuestra historia, sobre sus hombres y sus instituciones, sobre los hechos históricos que los llenan y sobre el pensamiento que los informa. Esta atención estudiosa alcanza también a la segunda mitad del siglo XVII, cuando el eco de las glorias pasadas o la presencia de hombres insignes, que hacen vivir a España una edad dorada en la literatura y en el arte, no son bastantes a ahogar la conciencia de una decadencia militar, económica y política. Luego, dando el gran salto de una centuria, la difícil historia del siglo XIX solicita de nuevo la atención de los autores, aunque la literatura y la biografía tienen aquí más fortuna que el pensamiento político y social o la evolución misma de las instituciones, que no cuentan todavía con una interpretación de conjunto.

Pues bien: la escasa producción que existe en España sobre el siglo XVIII, en contraste con la abundancia que es de observar en Francia, se ha enriquecido con la aparición de un libro de Luis Sánchez Agesta sobre el pensamiento político del Despotismo Ilustrado (1). Se añade así a los estudios aislados

(1) *El pensamiento político del Despotismo Ilustrado.* Instituto de Estudios Políticos. Madrid, 1953. 320 págs.

que ya existían sobre el pensamiento político de algunas de las figuras más representativas en España del siglo de las luces, Feijoo y Jovellanos sobre todo, una interpretación total de las características de ese pensamiento y de los cauces por los que discurre a lo largo del siglo XVIII. Esta corriente de pensamiento, nacida allende nuestras fronteras, toma un especial sentido en los autores españoles al hacer desde ella la crítica de nuestra decadencia. De este modo, aunque aquellos hombres pasan a ser representantes de una general corriente del pensamiento europeo, se nos muestran vueltos a una muy concreta situación española.

El libro de Sánchez Agesta queda estructurado en cuatro partes, precedidas de una introducción, en la que se recogen las notas peculiares del pensamiento del siglo, pero haciendo notar la especial significación que en España adquieren. Así, la reacción contra la tradición, que en España es también la adopción de una postura crítica desde la que se diagnostican los males que han hecho presa en el cuerpo fatigado de la Patria; la fe en la ciencia humana, como expresión del entusiasmo por el triunfo de la razón, pero que en nuestros más representativos hombres del XVIII no deja de presentar un punto de equilibrio con la fe religiosa; el sentido utilitario, que inspira la totalidad de la literatura de la época, incluso la poesía de final del siglo, y que en España no es solamente la proclamación de un sentido nuevo de la vida, sino también de la terapéutica a aplicar para restablecer la salud en la España enferma, y también la crítica de la nobleza y la aparición de la utilidad social, como medida que ha de revisar la ordenación de las jerarquías sociales y el universalismo político.

En la primera parte, Sánchez Agesta considera a Feijoo, que, a caballo de los siglos XVII y XVIII, representa un enlace entre la antigua y la nueva mentalidad. De ésta tiene el espíritu crítico, el imperio de la razón, que pone en tela de juicio uno a uno los errores comunes; de aquélla, el no abandonarse a las nuevas formas de pensamiento. Cuatro razones de Sánchez Agesta como explicación más que suficiente de esta serenidad de que dejó ejemplo el monje de Samos a los hombres de su tiempo, y que no le impidieron ser el primer gran crítico del pensamiento de la ilustración: no haber sido contemporáneo, sino en época tardía de su vida, de los grandes enciclopedistas franceses; buen conocimiento de los clásicos, antiguos y modernos; no haber rendido pleitesía a la cultura francesa, y, *last but not least*, una fe sincera y una formación religiosa sólida. El estudio de Feijoo se hace desde una triple vertiente. Primeramente, el Feijoo que emerge de la gran crisis cultural, que se registra en España al inicio del setecientos con la aportación de un nuevo estilo o forma literaria—las Cartas, los Discursos—y de una nueva postura ante temas conocidos—Maquiavelo—o ante temas que van a ser materia propia del nuevo tiempo—la decadencia de España—. Después, el examen del contenido de esos mismos temas. Por último, el Feijoo reformador, "que aspira a imprimir en el pensamiento y en el orden social un nuevo sentido".

La parte segunda es quizá la más importante de toda la obra. En ella se examinan las ideas genuinas de los hombres del Despotismo Ilustrado, el apogeo del pensamiento del siglo XVIII: propósito pedagógico, aparentemente dirigido al pueblo, pero en realidad cifra y compendio de un saber difícil y arcano, al que sólo los "ilustrados" podían tener acceso; el factor económico, como determinante de la prosperidad de los pueblos, y, en España, clave de la interpretación de nuestra decadencia; el ataque a la nobleza, corolario de

los nuevos principios, desde los cuales se parte para llegar a una nueva valoración social. Y, dominándolo todo, "nervio principal de la reforma", la exaltación de la soberanía real, el fortalecimiento del poder monárquico; pero sólo en cuanto instrumento, el único de que se disponía y el mejor en todo caso para hacer triunfar las nuevas ideas reformadoras en aquellos años en que sobre Europa se extiende aún, próxima a su fin, la época absolutista.

Ya en la introducción, Sánchez Agesta señala dos instrumentos hábilmente manejados para llevar a efecto la reforma social: la pedagogía social y la acción del poder real. Ahora, al examinar la exaltación del poder real por obra del pensamiento enciclopedista (pág. 98), lo consigna como la gran paradoja de la segunda generación del siglo XVIII. Me inclino a pensar, sin embargo, que este hecho, lejos de tener un contenido pedagógico, es bien significativo de la antinomia Estado-Sociedad, que bajo el absolutismo se inicia para estallar con la Revolución de Francia. Al poder absoluto de los monarcas se llega sustituyendo el pluralismo jurídicopolítico medieval y las relaciones corporativas y estamentales de los siglos medios por una unidad de soberanía y unas relaciones de dominación. Y quebrantados así los supuestos sociológicos medievales, el monarca se dispone a desempeñar en la Historia el papel que reclama su poder omnímodo; mas también ha preparado el terreno para la aparición de la Sociedad, como un todo complejo, frente al Estado, que él y sólo él representa. Esa Sociedad es ese pueblo, al que los enciclopedistas y progresistas se dirigen en su afán pedagógico, aunque lo reconozcan incapaz para recibir y aún menos asimilar las nuevas ideas. Por ahora, son ellos solos los que reconocen las nuevas verdades, que han de hacer a los hombres libres e iguales frente a toda opresión, incluso y especialmente frente a la opresión del príncipe. En las obras que los enciclopedistas manejan, especialmente en las de Locke, está contenida aquella idea de unos derechos innatos e inviolables que el Estado debe salvaguardar, y que están por encima de él en cuanto integran un orden jurídico natural. Cuando la Sociedad alcanza luego, en la época liberal, su pleno protagonismo histórico, esos derechos naturales del hombre, sancionados y defendidos por el Estado, han hecho triunfar una nueva idea del Derecho, que clausura la época del decisionismo absolutista. Los hombres del Despotismo Ilustrado utilizan, es verdad, el poder real; pero las ideas que los mueven y están contenidas en aquellos libros que se hacen correr clandestinamente (o que se discuten en los salones de los iniciados) son las ideas de una época posterior, de la que ellos, en el siglo XVIII, siglo de transición, no son sino el anuncio. Por eso no creo que falte ilación entre la proclamación de la soberanía nacional de la Constitución de 1812 y el pensamiento español del siglo XVIII, como apunta Sánchez Agesta (pág. 223). Porque si este pensamiento exaltó la soberanía real, lo hizo probablemente porque no podía dejar de actuar dentro del marco del absolutismo; pero con su proclamación del primado de la razón, sus ataques a la tradición y a la nobleza, así como a la estructura corporativa y gremial, y su utilitarismo, fué estableciendo los supuestos del momento liberal que ha de proclamar la soberanía nacional.

Mas volvamos al hilo de la obra. Su tercera parte contempla la madurez y la crisis del siglo, representada en Jovellanos. Si la parte segunda es la que me parece de más importancia, por detenerse el autor en un examen detallado y profundo de las ideas básicas del pensamiento de la Ilustración, entendido esto de una manera relativa, dada la importancia que todas las partes

tienen en un libro tan bien trabado como éste, esta tercera, dedicada a Jovellanos, es quizá la que tiene una mayor belleza. La figura de Jovellanos y el contradictorio proceso de su pensamiento, exigen de aquel que se acerque a él con ánimo de descubrir el secreto de su vida y de su "alma heroica y hermosísima", sobre un conocimiento cabal de la situación histórica que le tocó vivir, una actitud de noble comprensión hacia las dudas y contradicciones, que, al tiempo de traducir "la complejidad de sus problemas" y "la angustia de sus vacilaciones", nos expresan la profunda crisis del espíritu que el siglo XVIII representa, y que aun había de ser más violenta y difícil en los hombres que, perteneciendo generacional y espiritualmente a ese siglo, alcanzan a ver la gran Revolución, que es su consecuencia, y la tremenda sacudida que sufre España con la guerra de la Independencia. Sánchez Agesta así lo ha hecho, y nos ha dado en este libro una penetrante y, a mi juicio, certera interpretación del creador del Instituto Asturiano a lo largo de tres capítulos, en los que se estudia al Jovellanos que representa, "con el más moderado equilibrio, la madurez de las ideas del siglo"; al que condena los lugares comunes democráticos y se sitúa frente a la Revolución francesa y frente a los invasores de España, y, por último, al Jovellanos que, iniciado ya el siglo XIX, tiene ocasión de comprobar frente a las Cortes de Cádiz la distancia existente entre su pensamiento, fiel a los principios del siglo XVIII, y el de los que han conocido la obra de los enciclopedistas a través de la pasión revolucionaria.

En una cuarta y última parte, Sánchez Agesta aborda tres temas, que vienen a ser el complemento de la exposición que ha quedado hecha de este pensamiento político de la Ilustración en las tres partes anteriores. En primer lugar, aquella irrupción en el campo de la poesía de las preocupaciones políticas, sociales y económicas del siglo. Meléndez, Cienfuegos, Cadalso, el propio Jovellanos, Quintana, sobre todos, ponen sus versos al servicio de aquellas ideas que, brotadas y propagadas en los mejores años del XVIII como un alumbramiento de la razón soberana, requieren ahora a la Literatura para ganar en extensión y también en pasión. Recoge acertadamente Sánchez Agesta este paso del neoclasicismo a un incipiente prerromanticismo inspirado en el espíritu de la Revolución, y ve en ello una manifestación de cómo la literatura va detrás de los movimientos más profundos y ocultos del pensamiento filosófico y político. Después, el estudio de la actitud crítica, existente también frente al racionalismo, viene a ser como el contrapunto de lo que es la tendencia dominante de la centuria. En fin, la herencia histórica del siglo: la justificación racional del orden político, el espíritu revolucionario, la planificación constitucional y, sobre todo, la conciencia de la decadencia de España.

Queda estudiada, pues, en el libro de Sánchez Agesta la evolución del pensamiento del Despotismo Ilustrado en lo que se refiere a las concepciones políticas y sociales y en España. Nos da con ello una visión de conjunto de las directrices que siguió en unos y otros autores, y nos ofrece de este modo la posibilidad de que ese pensamiento político, ya estudiado en obras fragmentarias que se referían preferentemente a alguna de las figuras más representativas, sea interpretado con unidad y enmarcado dentro de todo el complejo histórico del siglo XVIII.

Aportación valiosísima, diré más, fundamental, al estudio de las ideas políticas en España y de los supuestos históricos y sociales que las determinan.

F. M. R.

ANTOLOGIA POETICA DE RAFAEL POMBO

Representativa del Romanticismo colombiano es la figura de Rafael Pombo. Entre las dos vertientes de hondo cauce, el neoclasicismo americano y el modernismo, se eleva la personalidad de este gran poeta de enorme resonancia. La crítica le ha concedido el título y categoría de nacional. Colombia ha sido fielmente representada en los versos sonoros y rotundos. Tan popular es Rafael Pombo, que numerosas personas repiten aún poesías suyas de memoria. Su faceta más conocida es la del autor entregado a los niños. Sentidas, graciosamente delgadas y musicales son estas composiciones. Pero sería injusto estimar la valía de su obra únicamente desde este ángulo. Su personalidad es muy rica, compleja y plena de calidades. Existe el Pombo pensador, el amatorio, el cantor de la Naturaleza, el traductor y el atormentado.

Desigual, fácil, hondo, poseedor de una gran inteligencia y capacidad de asimilación, Rafael Pombo ha dejado una extensa y variada obra. Su interrogante filosófica parte del choque violento entre el sentimiento y la razón. De ahí surgirán los problemas de la libertad, de la bondad de los hechos, de la rebelión. La armonía ha caído deshecha ante los impulsos interiores. Una gran desazón, un portentoso inquirir, un notable desacomodo, un sentirse aprisionado por las murallas de los egoísmos individuales, hacen que el verso surja, entre sonoridades, bronco, existencial, amargo.

José Eusebio Caro, Arboleda y Ortiz son los poetas inmediatos que vislumbraron la grandeza del autor de *La Hora de las Tinieblas.* Caro le retrata en el siguiente terceto:

de ardor, de ciencia y juventud llevado
quiere curioso visitando el mundo
juzgar lo que los hombres han fundado.

Se ha estudiado ya la influencia que ejercieron en él los románticos ingleses, en especial Byron, quien con su mundo atormentado y rebelde planteaba una serie de problemas afines a la mentalidad del colombiano. Es muy curiosa la extraordinaria admiración que Pombo sintió por Calderón. Su poema más universal y de mayor calidad sigue totalmente la técnica de nuestro dramaturgo madrileño. Recordemos ahora que el célebre humanista Andrés Bello, que vivió en Colombia, sintió igualmente una extraordinaria atracción hacia el gran poeta-teólogo español.

La Antología Poética—Biblioteca de Autores Colombianos, Bogotá, 1952—, que ha dirigido y preparado el poeta y profesor Rafael Maya, da una visión clara y perfecta de la personalidad de Rafael Pombo. Figuran los poemas esenciales y no falta nada trascendental. Están recogidos, entre otros, los siguientes: *La Hora de las Tinieblas, Las norteamericanas en Broadway, En el Niágara, Noche de diciembre, Decíamos ayer, De noche...* Se destacan las traducciones que realizó el poeta, a las que se dedica casi una tercera parte del libro. Allí se encuentran las famosas *Childe Harold, El puente de los suspiros, Paisaje de invierno.*

Y quisiéramos ahora hacer un breve estudio de su poema más universal, *La Hora de las Tinieblas.* Está compuesto en sesenta y una décimas (a-b-b-a-a-c-c-d-d-c, que asimilan la técnica de Calderón.

Refleja el hondo problema, específico en nuestro dramaturgo, planteado en el conflicto de las dos potencias anímicas, inteligencia y voluntad. Calderón,

siguiendo a San Agustín, establece tres facultades del alma en este orden de categoría: inteligencia, voluntad, memoria. Sin embargo, en un momento de su comedia fantástica *Auristela y Lisidante*, dice: "Razón tienes, corazón." Este es el problema fundamental. Hemos observado la misma actitud en el poeta colombiano. Los dos se sitúan en una postura heroica ante el cosmos y le interrogan. Inquiere el *porqué* esencial. Sin embargo, hay diferencias plenamente determinadas. Es verdad que ambos se encuentran perdidos en la soledad y que las fuerzas exteriores parecen determinar sus actos cohibiendo su libertad. Pero los símbolos, esenciales para comprender al poeta teólogo, casi no existen en Rafael Pombo. Lo ornamental y lo plástico han desaparecido. Las estrellas, los montes y los brutos no intervienen en el diálogo trascendental. En el colombiano no existen nada más que dos personajes: Dios y el alma. Vienen expresados bajo la relación de *Sol-girasol*. El alma gira alrededor de Dios. Y es muy curioso señalar que esta metáfora, muy usual en Calderón, tiene en éste una significación, las más de las veces, profana. En sus comedias caballerescas de capa y espada o en las fantásticas, el lenguaje cortesano de los protagonistas emplea *sol* con la significación de *dama*, y *girasol*, con la de *caballero*. Esto podía explicar tal vez la tendencia femenina, característica del romanticismo del colombiano.

La solución es diversa. En Calderón, una actitud escéptica e irónica ante todo aquello que no es esencial. En Pombo, la dialéctica le lleva a la desesperación.

El poema posee las siguientes características, que coinciden con la actitud del español: el dinamismo, la majestuosidad, el contraste, la crítica de la ficción humana. Los valores prerrománticos del dramaturgo barroco han sido hábilmente empleados por el colombiano.

¡Hermosa ampulosidad en el verso!

Veamos un ejemplo de *La Hora de las Tinieblas:*

Divino anfiteatro
do entre un misterio de borrasca y nieblas,
luchan cual en eterna pesadilla
monstruos de roca y amazonas de agua...

Debemos añadir antes de terminar esta nota que *La Antología Poética*, dirigida por Rafael Maya, resalta las diversas facetas de Rafael Pombo, gran poeta colombiano del romanticismo.

A. V. B.

COLABORAN:

JUAN VELARDE FUERTES
JOSE ANGEL VALENTE
EDMUNDO MEOUCHI
RAMON CRESPO PEREIRA
EDUARDO COTE LAMUS
JOSE M.ª G. ESTEFANI
HERNANDO VALENCIA
FERNANDO MURILLO
ANGEL VALBUENA

A S T E R I S C O S

¿HABRA COSA MAS CONCRETA?

* * * M. Jean-Paul Sartre es un filósofo consecuente. En el «Congreso de la Paz» de Viena ha mantenido una posición que puede resumirse del siguiente modo: si se quiere realizar una política concreta, hay que partir de la vida concreta y actual de cada pueblo. Citemos sus palabras: «Un gobierno chino es reconocido por todo un pueblo, tiene en sus manos toda la fuerza, dirige la economía del país, posee un poderoso ejército; en una palabra: es en China como todo gobierno normal. Para los Estados Unidos y la O. N. U., este gobierno no existe: el gobierno chino lo forma un puñado de gente exilada que reside en Washington o en Lake Success. ¿Se quiere algo más abstracto?

Nosotros no entramos ni salimos en el problema, pero suscribimos íntegramente el pensamiento de Jean-Paul Sartre. La variación de las palabras accidentales no creo que modifiquen la estructura de un pensamiento tan filosófico y consecuente como el suyo. Su párrafo anterior lo hemos leído de este modo: Un gobierno español es reconocido por todo un pueblo, tiene en sus manos toda la fuerza, dirige la economía del país, posee un poderoso ejército; en una palabra: es en España como todo gobierno normal. Para el Congreso de Viena y para la O. N. U., este gobierno no existe: el Gobierno español lo forman un puñado de gentes exiladas que residen en Méjico o en donde Dios las puede mantener. ¿Esto es abstracto o es concreto? Hay que ser filosófico y consecuente, señor Sartre.

C. H.

PEGASO CONTRA WOLKSWAGEN

* * * El rotundo éxito tuvo ya su significativo precedente en los Salones Internacionales del Automóvil celebrados en Roma y en París. Pero había que triunfar en la Meca del motor, ser profeta y milagrero en la babel del automovilismo. El Pegaso Z-102 hizo su aparición deslumbrante, como un bellísimo meteoro inesperado, en el cosmos estelar de la Exposición Automovilística del Madison Square Garden, de Nueva York. Su presencia, apoyada sabiamente en las armónicas curvas, aerodinámicas también, de una *girl* de Manhattan, arrolló victoriosamente toda clase de oposiciones, hasta conseguir premios en todos los aspectos técnicos y estéticos: carrozado, motor, veloci-

dad, estabilidad, elegancia de líneas, *reprise*, efectividad en carretera... El coche español Pegaso fué un indiscutible exponente de la capacidad técnica de la industria española, en lucha de competencia con las mejores casas productoras de los Estados Unidos, Italia, Alemania, Francia e Inglaterra.

Sólo un pero tiene el Pegaso triunfador. El ejemplar denominado "El Dominicano", adquirido por el millonario y ex presidente de Santo Domingo, señor Trujillo, se ha cotizado en 29.200 dólares, cantidad que, vertida a las cifras modestísimas de nuestra peseta, asciende a un astronómico millón más 168.000 pesetas. Quien, como el generalísimo Trujillo, no disponga de esta cantidad, podrá adquirir, sin embargo, un Pegaso más modesto, al insignificante precio de 17.500 dólares, esto es, previo desembolso de 700.000 pesetas.

La prensa ha alabado hasta el cansancio las cualidades técnicas del "fuera de serie" del automóvil español. Lo que no deja de ser curioso es una nueva modalidad de la propaganda en torno a este modelo: como una virtud más del Pegaso se ha hecho saber que cuesta siete veces más que el modelo superlujo llamado "El Dorado", de la marca más lujosa y también más cara que produce Norteamérica: hablamos del famoso y costosísimo Cadillac.

El Pegaso español, pues, ha superado todas las plusmarcas automovilísticas. Incluso las ya muy amplias fronteras de los precios. Así somos. Y hay gentes que se preguntan: ¿Está justificada la fabricación fuera de serie de coches como estos Pegasos por una industria que, como la española, no tiene solucionado todavía el difícil problema de la fabricación en serie de automóviles, camiones, tractores, etc.? Es indudable que el Pegaso representa un irrefutable triunfo de la técnica española y una demostración de nuestra positiva capacidad para la ciencia, tan negada o puesta en tela de juicio por propios y extraños. Pero este esfuerzo triunfante parece impertinente cuando industrias automovilísticas de primera fila luchan por conseguir su triunfo en las medidas reducidas en tamaño, consumo de combustibles y bajo precio del coche popular. Frente al maravilloso Pegaso se yergue la silueta minúscula, pero segura y, sobre todo, asequible del Wolkswagen, el vehículo cuya producción industrial en serie es garantía de una equilibrada economía nacional y, como consecuencia, de un estado de armonía social y de bienestar. Es elocuente que hombres como Messerschmidt, el gran técnico de la aviación alemana, se desvelen por la producción de vehículos pequeños, como, por ejemplo, los Wolkswagen de tres ruedas con motor de pequeña cilindrada, motocicletas de conducción interior para tres pasajeros, modelos perfeccionados del coche popular y otras insignificantes maravillas al alcance de todos.

Pero nosotros—y esto no es tirar piedras sobre nuestro tejado, sino tirar la casa por la ventana—nos expresamos con los relucientes Pegaso, que cuestan siete veces más que el Cadillac; pero que, por compensación, disponen solamente de cuatro plazas, mientras que "El Dorado" brinda nada menos que ocho plazas, sin contar con la del conductor. Casi un autobús por 4.500 dólares. Por tan poco dinero.

C.

* * * Prescindimos de la significación clásica, cervantina y quijotesca de la palabra «industria», y nos atendremos exclusivamente a la acepción folklórica del término, aplicado a organizaciones comerciales. El caso es que, en nuestros días, las Artes Gráficas son progresivamente menos arte y más industria, esto es, negocio comercial. Antes existía en España un tipo de artista, desaparecido en la actualidad: el artesano de la imprenta. Y nos referimos no al simple operario, al cajista, al maquinista, sino al regente y al gerente de una imprenta, ambos con categoría de artesanos, con una artesanía productora de joyas bibliográficas, para cuya realización tenían que luchar con la escasez de medios técnicos. Por el contrario, hoy en día, con el avance gigantesco de la técnica en imprenta, taller de grabador y fábricas de papel, hacer libros y revistas está al alcance de cualquier capitalista de mayor o menor cuantía. Lo importante aquí no es el arte, sino el dinero. Unos miles de pesetas bastan para "garantizar" la hechura de un libro. Pero ¡Dios mío..., qué hechuras...!

España atraviesa actualmente una fuerte crisis, consecuencia, en parte, de la escasez de nueva maquinaria que renueve los gastados artefactos que funcionan en estados inverosímiles de senectud. Pero este grave problema de la maquinaria no hace sino enmascarar la razón principalísima: la ausencia de un espíritu artístico, amén de la correspondiente liberalidad de conciencia profesional de los impresores. Las contadas excepciones son como gritos en medio de la producción editorial copiosísima de España y de Hispanoamérica, salvándose en ultramar las editoriales argentinas como Emecé, Espasa Calpe, Kraft, Editorial Sudamericana y alguna otra, y en México, el Colegio de México, el Fondo de Cultura Económica y algunas ediciones de lujo, casi todas de libros de arte.

En las revistas se observa agudizado este mal, ya que la uniformidad editorial del libro enmascara en buena parte los defectos artísticos. Las revistas ostentan una doble prestancia: la frialdad desangelada y libresca de unos miles de líneas puestas correlativamente, con una uniformidad gris y compacta, donde el lector no sabe por dónde comenzar a hincar el diente a la lectura, o bien la revista ilustrada, alguna titulada de gran formato, donde campean la mala fotografía, el colorido hiriente y esos fondos que no dejan posibilidad para la lectura de textos compuestos en cuerpos mínimos, y una publicidad gráfica de mal gusto y retraso seculares. Revistas-libro y revistas gráficas que se caen de las manos, que invitan al sueño eterno en sus páginas herméticamente cerradas, que son como un consejo plástico al olvido absoluto.

Para el próximo año de 1954 se anuncia un Congreso Nacional de Artes Gráficas en Madrid, organizado por el Sindicato del Papel, Prensa y Artes Gráficas. No estaría de más que, paralelo a los problemas industriales, técnicos y económicos de la cuestión, que indudablemente han de tratarse, fuera planteado, como ponencia de primerísimo rango, el problema de la estética en la edición de libros y revistas, llamando a tal objeto a directores y especialistas no sólo de España, sino de todos los países hispanoamericanos con producción editorial, especialmente a Méjico, Argentina, Chile y Colombia.

Tenemos clarísimos ejemplos, dentro de sus peculiaridades, en la industria editorial de Alemania, Inglaterra, Francia, Suiza, Italia y Estados Unidos. No se trata, creemos, de editar libros de gran lujo, encuadernados según las artes tradicionales insuperables de los artistas españoles de la encuadernación.

Se trata de hacer buenos libros en rústica, agradables, sólidos, legibles y baratos. Y revistas agraciadas, limpias, rítmicas, bellas..., que sean una invitación a la lectura, desde la portada atractiva en el escaparate librero hasta el colofón.

Todo esto será posible creando técnicos en el arte de imprimir, no maquinistas, cajistas, linotipistas, encuadernadores o administradores, que de este personal no se carece, sino el asesor artístico aplicado a los medios gráficos, para lo cual habría que interesar a los artistas (pintores, dibujantes...) en esta labor, que redundaria inmediatamente, tanto en la venta de libros como, a través de la competencia entre editoriales e imprentas, en el prestigio del libro hispánico.

E. C. R.

EDICIONES DE POESIA CONTEMPORANEA ESPAÑOLA E HISPANOAMERICANA

* * * La labor editorial del Instituto de Cultura Hispánica en relación con la poesía contemporánea de lengua española, abierta hace tiempo con algunos libros de tanta importancia dentro del panorama actual como *La casa encendida*, de Luis Rosales; *Escrito a cada instante* o *La espera*, de Leopoldo Panero y José María Valverde, respectivamente, se ha incrementado ahora, después de un período de relativo silencio, con la aparición casi simultánea de una nutrida serie de libros poéticos. En dos direcciones importantes se orienta esta labor editorial. Recoge, de un lado, extensos panoramas en las antologías nacionales, labor sistematizadora y seleccionadora, importante porque puede ser la base de una posible, y por muchos conceptos necesaria, antología conjunta de la poesía española e hispanoamericana del momento. De otro, realiza tarea particular de edición de la obra de poetas representativos de ambos continentes. Así ahora, al lado de *Biografía incompleta*, del poeta español Gerardo Diego, han aparecido *Canciones para iniciar una fiesta*, del colombiano Eduardo Carranza, y *Cinco poetas hispanoamericanos en España*, donde se recoge un interesante grupo de poesía joven (Antonio Fernández Spencer, Ernesto Mejía Sánchez, Alonso Laredo, Miguel Arteche y Eduardo Cote). Dos antologías importantes, una de *Poetas andaluces contemporáneos*—a cargo de José Luis Cano—y otra de *Poesía brasileña*—a cargo de Renato de Mendonça—, han sido editadas por el Instituto recientemente. También ha visto la luz una *Nueva poesía puertorriqueña*, obra debida a la aplicación y al estudio de dos distinguidos profesores, Hernández Aquino y Valbuena Briones. El mantenimiento y la continuidad de esta labor editorial viene a llenar, y en esto radica gran parte de su importancia, una función necesaria de comunicación entre la poesía que, sujeta a un común destino lingüístico, se produce en América y España.

En la sección bibliográfica el lector de este número podrá encontrar un comentario de las obras de Gerardo Diego y Eduardo Carranza, y de los cinco poetas hispanoamericanos en España. Las críticas correspondientes a las antologías de poesía brasileña, puertorriqueña y andaluza aparecerán en nuestro próximo número.

C. H.

INDICE

Portada y dibujos del pintor suizo *P. Peyrot.*—En páginas de color, tres trabajos sobre *La crisis del mundo liberal.*—Ilustran los poemas de Eduardo Carranza, el pintor *Gómez Perales,* y el cuento de Eulalia Galvarriato, el pintor *Carlos Pascual de Lara.*

LA CRISIS DEL MUNDO LIBERAL



MADRID

1 9 5 3

El curso sobre "La crisis del mundo liberal", organizado por el antiguo Seminario de Problemas Hispanoamericanos Contemporáneos (precursor de la actual Escuela de Estudios Hispánicos Contemporáneos), del Instituto de Cultura Hispánica, ha dejado importantes materiales para el estudio de este problema trascendental. Ediciones Cultura Hispánica ha recogido ya algunos de ellos en los sugestivos libros de Román Perpiñá: La crisis de la Economía liberal, *y de Villar Palasí:* Administración y Planificación *(ambos aparecidos en Madrid, 1953). Hoy publicamos en esta Sección, rosa de todos los vientos de la actualidad, los puntos de vista que sobre viejo y nuevo Derecho (procesal, penal, fiscal) nos brindan los maestros Jaime Guasp, decano de la Facultad de Derecho de Madrid; Cuello Colón, catedrático de dicha Facultad, y el joven y brillante profesor Sáinz de Bujanda.*

LIBERTAD Y AUTORIDAD EN EL DERECHO PROCESAL

POR

JAIME GUASP DELGADO

Decano de la Facultad de Derecho
de Madrid

PLANTEAMIENTO DEL TEMA

No cabe evitar siempre que se recibe una invitación para hablar en público la producción en nosotros mismos de un doble y contradictorio movimiento de conciencia. De una parte nos sentimos halagados porque el donativo espiritual de nuestra palabra sea estimada en algo, aunque, como en este caso, resulte de tan poca sustancia como el que yo puedo dedicar. De otra parte, sin embargo, se engendra una actitud de temor por la responsabilidad que inevitablemente acarrea la exposición en voz alta de un sector más o menos extenso de nuestro pensamiento. En la presente coyuntura este doble movimiento no solamente ha existido, sino que ha acrecido notoriamente su volumen e intensidad. Agradezco vivamente a los organizadores del curso sobre la crisis del mundo liberal el benévolo recuerdo que para mí han tenido reservándome un puesto en su ciclo para tratar del nuevo Derecho procesal, y temo, sinceramente, sin ningún alarde de falsa modestia, no saber estar a la altura del tema, es decir, fallar por falta de aliento o insuficiente de esfuerzo, ya que no, estoy seguro, por buena voluntad. Puedo prometer, sin embargo, algo en este momento preliminar de mi exposición: no voy a dar una conferencia de especialista perdida en disquisiciones técnicas de las que la preocupación política sea solamente el pretexto para un dogmatismo exagerado; contrariamente, voy a intentar aferrarme al alcance general del tema propuesto, a intentar extraer de la problemática del derecho procesal aquello que de más interés resulte para un observador general y atento de la crisis de la ideología liberal en el mundo contemporáneo.

En realidad me encuentro aquí, como estoy seguro que habrá ocurrido a los que me han precedido en el ciclo, ante da intelectual como en la vida moral es la verdadera oportunidad de hacer un sincero examen de conciencia. En la vinecesario de cuando en cuando abstraerse de la rutina diaria y proyectar nuestra atención sobre el sentido final de lo que hacemos, de cómo lo hacemos y de para qué lo hacemos. Por ello debe saludarse con alegría la circunstancia que nos permite olvidarnos temporalmente de la polémica técnica en que cada uno de nosotros como especialistas nos vemos diariamente envueltos, salir a respirar el aire de los conceptos generales, de la situación vital en que vivimos y que, querámoslo o no, impregna el sentido, bueno o malo, favorable o desfavorable, de todas nuestras ocupaciones cotidianas.

Examen de conciencia, pues, y no otra cosa, es lo que va a ser esta breve meditación, y como tal hay que pedir disculpa en ella para las vacilaciones, las vaguedades, las dudas y los titubeos. Si el estado actual de nuestra actitud ante un problema no es demasiado categórico, no debemos empeñarnos insinceramente en erigir un falso monumento de seguridad: confesemos humildemente la limitación de nuestros medios y sigamos luchando por hallar una solución. En este sentido me propongo no sólo desarrollar la faceta negativa del tema propuesto, sino también la positiva; es decir, aquella que pretende revelar la dirección en que cabe orientar nuestros esfuerzos para salir de una situación crítica.

En definitiva, como muy bien han dicho los organizadores de este curso, un ciclo de estudios se justifica sobre todo por sus resultados y toda justificación

a priori es naturalmente deficiente. No aspiro, pues, ahora sino *a posteriori* a obtener, si no una justificación plena, por lo menos una absolución respecto a la responsabilidad en que al hablaros sobre el tema propuesto incurro.

DERECHO E IDEOLOGÍA LIBERAL: CONCEPTOS GENERALES

El estudio que debo hacer sobre el nuevo derecho procesal, sobre los conceptos de libertad y autoridad en el derecho procesal, forma parte de un ciclo de conjunto sobre la crisis del mundo liberal; es, pues, una cuestión concreta dentro de un orden de ideas de amplitud extraordinariamente mayor. Ahora bien, yo no podría ni sabría describir en líneas generales el alcance fundamental de esta crisis de la ideología liberal, que otras palabras más autorizadas han expuesto en esta misma cátedra. Pero si me interesa resaltar, como preámbulo de las consideraciones ulteriores, que la crisis del mundo liberal, tan acusadamente dejada sentir en todos los órdenes de la vida colectiva, ha gravitado de una manera impresionante sobre la esfera del derecho, sobre el mundo jurídico, es decir, sobre ese conjunto de instituciones que se proponen dar una ordenación coactiva de la conducta social humana. En efecto, es una observación inicial e ineludible la de que las concepciones jurídicas aparecen ligadas a la ideología política que el liberalismo y su crisis ponen de relieve de una manera más íntima que cualquier otra figura de entidad social. Y si se habla menos de liberalismo jurídico que de liberalismo religioso o económico, esto no es sino porque instintivamente en la conciencia de muchos está la conexión inescindible entre las ideas de derecho y de libertad de tal modo que un grado aun elemental de liberalismo resultaría indispensable para que pudiera hablarse con sentido de un ordenamiento jurídico merecedor del nombre de tal. Claro que históricamente el derecho no puede ser sinónimo de la ideología liberal; pero, prescindiendo de que la idea liberal existe como tal mucho antes que el liberalismo, es lo cierto que a partir de la aparición en el escenario de la historia de la ideología liberal sus defensores han pretendido reiteradamente vincular al carro de sus conceptos fundamentales el propio concepto del derecho, como si más allá del triunfo político de la libertad la existencia de un orden jurídico no tuviera objeto o por lo menos no tuviera justificación.

¿En qué podría basarse esta vinculación conceptual y práctica entre el derecho y la ideología liberal? Veo como posibles justificantes de semejante tesis dos diferentes argumentos de innegable sugestión. Uno de aspecto negativo, que podría formularse así: la libertad es la negación de la fuerza, como lo es el derecho; libertad equivale, por ello, a derecho en definitiva. Otro de aspecto positivo: libertad es triunfo y consagración de la forma por imposibilidad de prejuzgar el verdadero fondo de los problemas sociales; el derecho es también el triunfo de la forma, del modo de hacer, sin dar ninguna indicación definitiva acerca del verdadero sentido de la tarea social humana. Ahora bien; ambos argumentos, pese a su pretendida brillantez, pueden y deben someterse, desde luego, a una crítica radical. El derecho no es la negación de la fuerza sin más, sino la negación de la fuerza injusta, o mejor el poner la fuerza al servicio de la razón. El derecho no es la negación de la sustancia sin más, sino la elaboración formal de esa sustancia, negando, sobre todo, trascendencia coactiva social a aquellos problemas cuya solución no resulte indispensable para garantizar la convivencia humana. De aquí que sea lícito afirmar que el liberalismo no es el único sector de pensamiento que explica y justifica el derecho, sino que es sólo evidentemente un modo posible de concebirlo.

Por razones análogas, análogas en virtud de su misma oposición, el autoritarismo (expresión deliberadamente vana en la que pretendo incluir las diversas manifestaciones antiliberales) combate muchas veces el derecho, en ocasiones sin querer confesárselo a sí mismo, pero siempre de una manera espontánea y vi-

va, que demuestra cómo el recelo frente a lo jurídico nace de la misma entraña de su ser, exteriorizándose en manifestaciones típicas hacia lo que el mundo jurídico ofrece como más propio de sí, v. g., la clase profesional de los abogados. Pues el autoritarismo, con más o menos concesiones a la tesis contraria, siente siempre desconfianza hacia el derecho por verlo impotente y escéptico. Compara la espléndida eficacia que tiene, por ejemplo, el simple decisionismo físico, v. g., el mando militar, con la eventual, indirecta y no siempre reconocible virtud operativa de un puro mandato jurídico; compara igualmente el cuadro de soluciones aun para los problemas más nimios que ofrecen los sistemas cerrados de la moral, de la religión o de la política con la deliberada reducción al mínimo coactivo que el derecho encierra siempre, dejando gran número de problemas entregados a su pura suerte social. Pero frente a esta crítica hay que reaccionar igual que frente a la tesis afirmativa liberal. Es cierto que el mandato jurídico no tiene la potencia del mandato físico, pero ello es porque se dirige a una pluralidad de destinatarios indeterminados, esto es, a una comunidad frente a la cual sólo el mandato hipotético en forma individual o indirecta es concebible en teoría y es viable en la práctica. El derecho análogamente no dogmatiza las cuestiones sociales, pero por la misma razón: los individuos aisladamente considerados pueden ser sometidos a sistemas rígidos de normas que prejuzguen su conducta entera, pero una comunidad por esencia integrada por elementos físicamente heterogéneos difícilmente podrá ser llevada de modo duradero a una rigidez de concepciones de tal índole; forzosamente habrá de haber en ella un margen de elasticidad insuprimible y sólo será lícito reducir a términos de coacción aquellos problemas sin los cuales la convivencia de los miembros no podría subsistir mereciendo el nombre de tal. Tampoco el autoritarismo se halla, pues, justificado en llegar a una prescindencia absoluta del orden jurídico, y, en definitiva, sus censuras contra él vienen a contraerse a la crítica de una cierta manera de concebir al derecho mismo.

LIBERALISMO EN EL PROCESO: LA TESIS DE LA CONSUSTANCIALIDAD Y SU SUPERACIÓN

Las ideas anteriores, por cuyo carácter elemental es preciso pedir expresa disculpa. deben ser aplicadas al mundo del proceso: una de las creaciones más puras del orden jurídico y aquella, por consiguiente, en que las crisis del derecho se reflejan de una manera más sensible. Hallamos en la división de concepciones políticas fundamentales en torno al fundamento del proceso una confirmación satisfactoria del planteamiento doctrinal expuesto sobre el enlace de la concepción jurídica general y las ideas liberales y autoritarias.

La posición política del liberalismo afirma sin ambages que sin ideología liberal el proceso no es concebible; resultaría una mera institución carente de sentido; y es precisamente significativo que en los momentos actuales, en que por razones diversas se verifica un especial recuerdo del jurista alemán que en mayor medida ha influído en los últimos tiempos sobre la idea del proceso, se ponen de manifiesto los pasajes en que este autor (Goldschmidt) afirmaba de manera expresa la vinculación de la idea procesal al complejo de creencias que conocíamos con el nombre de sistema liberal.

¿Por qué razón o en virtud de qué razones se establece radicalmente la conexión entre liberalismo y proceso? En este caso la tesis, derivación notoria de lo que establece una identificación entre derecho e ideología liberal, parece venir consagrada por una observación elemental de los datos procesales. Se ve, en efecto, inmediatamente en el proceso una intervención de un Juez al servicio de un particular, o mejor aún, una intervención de un Juez al servicio de un problema social planteado entre uno o más particulares. La tesis de la consustancialidad observa, siquiera sea implícitamente, que más allá del particular no hay Juez y ve en esto una consagración

de la tesis fundamental del liberalismo, según la cual más allá de los fines individuales no hay Estado. Pero, aún más; la posición del Juez en el proceso se revela exactamente idéntica a la que, según la ideología liberal, debe ocupar el Estado entre los ciudadanos: un Juez de campo colocado entre los individuos para asegurar la paz en vista de que ellos son incapaces para obtenerla por sí mismos, de la misma manera que el Estado actúa socialmente y se justifica en su acción social en tanto cuanto presta servicios a los individuos realizando fines que están por su naturaleza o volumen más allá del alcance del particular. De este modo la ideología liberal ve el proceso regido por una máxima fundamental: la máxima dispositiva, a tenor de la cual las partes conservan permanentemente el *dominium litis* y provocan la intervención del juez a su voluntad en la medida mínima necesaria para la protección de sus esferas individuales.

Naturalmente, la concepción autoritaria lanza un «no» rotundo frente a semejante concepción liberal del proceso. Puesto que el Estado está sobre el individuo y no necesita de él para realizar los fines sociales, el Juez está por encima de las partes, no necesita de ellas para realizar su función, y de aquí que el más pequeño triunfo de la concepción procesal autoritaria vaya siempre seguido de un reforzamiento técnico de los poderes del Juez y una atenuación en mayor o menor grado de aquel principio dispositivo que señoreaba el proceso según la concepción liberal para sustituirlo por su contrario, el principio inquisitivo o principio oficial.

Por la misma fuerza de las cosas, el autoritarismo es impelido en su postura crítica de la concepción liberal a llegar a su vez a una postura radical de las premisas de que parte. Si el Juez no necesita instrumentalmente a las partes, tampoco tiene por qué necesitarlas finalmente, pues en la concepción autoritaria no es el Estado el que está al servicio del individuo, sino el individuo el que está al servicio del Estado. Entonces la desvinculación del Juez frente a las partes no es una mera desvinculación técnica, sino una auténtica liberación funcional. El Juez no sería ya el tercero que decida frente a una pretensión de otro, sino el órgano oficial que, investido de poder para ello, realiza el orden jurídico, sea éste reclamado o no por el interesado. Ahora bien: tal es, y no otra, la diferencia que existe entre jurisdicción y administración: la jurisdicción satisface intereses particulares en cuanto son reclamados colocándose en el lugar de los que debieron satisfacerlos primariamente; la administración satisface intereses que considera propios, sean o no pedidos por otros sujetos y sin verificar de hecho ni de derecho esta operación subrogatoria. La tesis extrema del autoritarismo es, pues, la pura evolución del proceso o, como se ha dicho con fórmula eufemística que pretende encubrir la rudeza de la realidad proyectada, la conversión del proceso en jurisdicción voluntaria. ¿Pues qué es la jurisdicción voluntaria sino actividad administrativa en la que el órgano de la administración recibe impropiamente el nombre de Juez?

LA ANTÍTESIS MODERNA DE LAS CONCEPCIONES POLÍTICAS DEL PROCESO: SUS RESULTADOS PRÁCTICOS

Tenemos, pues, dos concepciones procesales frente a frente como fruto de la antítesis política de la que una y otra inevitablemente parten. Reduciendo ambas concepciones a esquemas de máxima simplicidad que nos compensen con su sencillez de la privación de matices que en ellas se contienen, cabría decir que en la concepción procesal liberal, de acuerdo con la ideología general liberal, el centro de gravedad del proceso se sitúa en la pura formalidad, en las formas procesales, mientras que en la concepción procesal autoritaria, de acuerdo con la ideología general, la esencia del proceso se coloca en la realización de los fines a que el proceso está destinado, prescindiendo de sus formas o dando a las formas un sentido absolutamente secundario.

Al exagerarse estas tesis, como parece ser el destino de todas las concepciones

que al hombre interesan vitalmente, el proceso pierde su verdadero equilibrio interno y se convierte en una figura distinta en la que los técnicos, que han conservado un significado político meramente aproximativo, apenas si reconocen el objeto propio de sus estudios. No otro es el panorama histórico en que hoy encontramos el proceso dentro de la realidad en que vivimos.

El proceso de hechura liberal, a través de la continua degradación funcional que experimenta y de su atención exclusiva a la forma, se convierte en una forma hueca, algo sin contenido que puede servir para los fines más variados y, entre ellos, para aquello a lo que una forma aparatosa y solemne parece especialmente adecuado; es decir, para la propaganda. La concepción liberal del proceso lleva inevitablemente a la desnaturalización del proceso mismo y a su configuración como un mecanismo de propaganda, sea de unas ideas políticas, sea, más característicamente todavía, de una persona, de un libro, de una nación o de cualquier grupo de entidades a las que la conveniencia de la difusión resulte de especial interés.

Contrariamente, el proceso autoritario, a través de la continua eliminación de formas y potenciación de fines, se presenta como un mecanismo de pura policía social; es decir, de realización administrativa de los fines que interesan a la sociedad, interpretados muchas veces a capricho por el gobernante. La desnaturalización policíaca del proceso es una consecuencia inevitable de la exageración de la idea autoritaria en el mismo; así, el proceso servirá para el pretendido descubrimiento de complots, para obtener presuntas declaraciones de presuntos delincuentes, como si la Sala de una Audiencia fuera una Comisaría o incluso para que medidas de seguridad gubernativa aparezcan dotadas de la garantía que tradicionalmente al proceso se viene atribuyendo.

La desvictuación que teóricamente imprime la ideología liberal y autoritaria a la concepción liberal se traduce prácticamente en una desvirtuación de hecho que lleva a este seudoproceso propaganda o a este seudoproceso policía. En un caso por defecto, en otro por exceso, se ha perdido el equilibrio del Instituto, y éste, en realidad, no desempeña su verdadera función. Se hace necesario, por lo tanto, romper la antítesis teórica y práctica en que la institución se halla sumida y ver si existe un camino por el que aparezca justificada la institución procesal.

II

VALORES CUYA REALIZACIÓN INTERESA AL PROCESO

Debemos, pues, siquiera sea en la medida de nuestras fuerzas, indagar la significación propia del proceso y su verdadero fundamento, determinando para ello cuáles son los valores reales a los que sirven, ya que sólo la exacta ponderación de tales valores es susceptible de darnos la justificación absoluta de una institución social. Emprendemos de este modo una tarea ciertamente metacientífica, una tarea que no puede llevarse a cabo con los instrumentos que la dogmática del Derecho nos proporciona. Se trata, en realidad, de una tarea política, de algo que supera a la mera contemplación especulativa de una cierta realidad. No es, pues, la labor de construir la fundamentación valorativa del proceso una tarea de filosofía del Derecho; la filosofía puede decirnos lo que es o significa cada valor de los que manejamos, pero nada establece válidamente acerca de la preferencia entre tales valores o, mejor aún, acerca de la manera en que dichos valores deban combinarse en cada caso concreto. Sólo una meditación rigurosamente política, entendida naturalmente esta palabra en su más alto sentido, es apta para llevar nuestra preocupación a buen puerto, por lo mismo que se trata de una tarea selectiva, de un arte de *hic et nunc* cuyas reglas constituyen precisamente en su formulación y en su aplicación la misión del político estricto. El fin de la política es, efectivamente, la realización de aquellas partes del ideal

que permiten las circunstancias, y tan mal político es, a mi entender, el que cede íntegramente a la realidad, sin preocuparse de la justificación última de sus esfuerzos, como el que pretende realizar un ideal a todo trance, sin fijarse en los necesarios temperamentos que la realidad de la idea impone a su tarea. Por ello, en la determinación del fundamento del proceso no podemos recoger todos los valores sociales y todo el contenido de cada valor, sin querer renunciar a ningunos y a ninguno. Tenemos que saber cuál es el máximo posible de realización de valores con que el proceso de hoy puede satisfacerse. Tenemos, en efecto, que construir, como alguien ha dicho, un ideal venido a menos; es decir, trabajar para la realidad.

Dos valores esenciales juegan, a mi entender, en la fundamentación del proceso, como, por otra parte, en la fundamentación de todo el orden jurídico: el de la seguridad y el de la justicia. Interesa conocer su significación peculiar para el proceso y, especialmente, determinar cómo en una regulación procesal que satisfaga nuestra actual conciencia de juristas deben ser combinados uno y otro.

PROCESO Y SEGURIDAD: LA SEGURIDAD DEL ESTADO LIBERAL; LA SEGURIDAD DEL ESTADO AUTORITARIO

Entendemos por seguridad, inicialmente, algo de interés para el hombre que se obtiene y que éste conserva o puede conservar pero, mejor, la esperanza, razonablemente fundada, de esta conservación. La seguridad se preocupa, más que del contenido de intereses humanos que alguien posee en un cierto momento, de las expectativas de conservación que cabe sostener respecto a ellos. Dentro de la razonable objetividad de límites que es lícito exigir, se ve que la seguridad constituye un mínimo del orden social; como tal mínimo, indispensable; pero como tal mínimo, insuficiente también. Sin un mundo jurídicamente seguro, no ya las relaciones del Derecho quedarían psicológicamente perturbadas, sino que incluso vendrían a quedar, lógimente, defraudadas, pues no se da a cada uno lo suyo, misión estricta de la Justicia, cuando no se le da la garantía racional de que esta atribución del *suum cuique* puede válidamente mantenerse. De la seguridad hay que ocuparse, en primer término, siempre que de la justificación del Derecho se trate, aunque sin perder nunca de vista el ámbito de razón objetiva con el que la seguridad debe ser concebida, pues una disminución arbitraria de la misma equivale a la anarquía y una preocupación exagerada por ella ya no equivale a una preocupación razonable, sino desemboca individual y colectivamente en una verdadera neurosis.

Por esto es evidente que al proceso, al Derecho procesal, le interesa como primer fundamento el de la seguridad. Precisamente en la determinación de este valor de la seguridad las concepciones de libertad y autoridad vuelven a mostrarnos un juego interesante de sus respectivas orientaciones.

Para el liberalismo, la seguridad en el proceso es algo no sólo fundamental, sino que también cabe considerar exhaustivo. El liberalismo concibe el proceso esencialmente como un instrumento de proporcionar la seguridad. No sólo afirma, lo que es lícito, que el individuo no puede conservar sus situaciones legales sin un proceso o que las leyes no pueden objetivamente conservarse sin un proceso, sino que más o menos explícitamente da por cumplida su misión de fundamentación del instituto procesal en esta misión de garantizar la conservación de las situaciones legales subjetivas y objetivas. Es, pues, característica de la concepción liberal la reducción del fundamento del proceso a esta idea de la conservación de un interés jurídico, y no hay que creer que por el hecho de que el individuo aparezca en primer plano (concepción subjetiva del proceso) u ocupe su lugar el ordenamiento jurídico objetivo (concepción objetiva del proceso) cambie la significación liberal de los defensores de esta tesis, puesto que en una y otra se busca, en último término, la realización de la seguridad, y cuando se defiende una concepción

objetiva sólo se hace por elegir un punto de imputación formal de la seguridad, permaneciendo siempre como sustancia social la defensa del individuo en todo caso.

Pero ¿frente a quién se conserva y se garantiza la conservación de los intereses jurídicos en esta concepción procesal? Evidentemente, frente al Estado. El Derecho procesal, como autorizadamente se ha dicho, no tiene por misión sino la de trazar los límites de las esferas de poder entre el ciudadano y el Estado; dentro del proceso, se trata fundamentalmente de una delimitación de competencia, de saber lo que el individuo puede hacer en el proceso frente al Estado y lo que el Estado está obligado, positiva o negativamente, frente al individuo en la administración de justicia. De aquí que el concepto central del proceso en esta concepción sea, naturalmente, el concepto de acción: el derecho que asiste a la persona para formular una reclamación que debe ser atendida. Claro está que dentro de la ideología liberal hay quien declara expresamente que la acción se formula frente al Estado y quien establece que la acción se formula frente al particular, pero aun en este último caso debemos ver que la acción frente al particular es llevada al órgano del Estado para que éste asuma la misión que no puede jurídicamente abandonar de dirimir el litigio. Esto y sólo esto explica cómo dentro de la dogmática de la ciencia procesal liberal asuma el concepto de acción un relieve de marcadísimo primer plano.

Se afirma, en ocasiones, que frente a esta exageración del valor procesal de seguridad en que el liberalismo incurre se alza la conciencia autoritaria, que contraria y justificadamente busca no ya sólo la seguridad, sino la justicia. A mi entender, esto es un error. Es una equivocación entender que el Estado autoritario no se preocupa, o lo hace sólo secundariamente, de la seguridad. En realidad, el Estado autoritario está más preocupado todavía por la seguridad que el Estado liberal. Sólo que lo que le obsesiona no es, como para el liberal, la seguridad del individuo frente al Estado, sino, contrariamente, la seguridad del Estado frente a los individuos. El Estado autoritario quiere realizar unos determinados fines, pero, sobre todo, quiere afirmar su propia conservación, y pone en juego, en cuanto de dicha conservación se trata, un aparatoso y a veces desproporcionado sistema de medidas jurídicas que en una concepción liberal apenas resultarían concebibles. El orden jurídico se afirma entonces no como una defensa del individuo frente al Estado, sino como una defensa del Estado frente al individuo, como una auténtica protección estatal que busca la garantía de los intereses del Estado frente a cualquier menoscabo real o aparente que los individuos le puedan imprimir.

Es cierto que la relación de seguridad que en el Estado autoritario liga a lo supraindividual de lo individual no siempre es identificada en el primero de estos términos con el Estado propiamente dicho, sino que a veces se asimila a la sociedad o a la comunidad hablando, verbigracia, de que los intereses de la sociedad o de la comunidad deben preceder a los intereses individuales. Sin embargo, no cabe engañarse por esta formulación. De hecho, los intereses a los que se sacrifican los individuales, e incluso los sociales rectamente entendidos, no son más que los intereses del Estado, e incluso, exagerando la nota, en aquellos supuestos que la triste realidad histórica de hoy nos ha permitido contemplar, sobre los intereses de los equipos gobernantes que asumen la representación del Estado mismo. Naturalmente, con esta concepción más o menos exagerada, el concepto de acción deja de desempeñar el papel de protagonista que verificaba dentro del mundo liberal, y su lugar viene a ser ocupado con todos los honores por el concepto de jurisdicción, ya que, en efecto, es la jurisdicción la noción que define la potestad del Juez, del órgano del Estado en el proceso. Como antes veíamos, el triunfo de una concepción autoritaria lleva automáticamente consigo el refuerzo de los poderes del Juez en el proceso, y no sólo de sus poderes técnicos o instrumentales, lo cual es, ciertamente, aconsejable, sino de sus poderes finales, lo cual, en la medida en que permite concebir un Juez que

actúa sin ninguna invocación de un particular, es ciertamente rechazable. Más característicamente aún se descubre el triunfo de la concepción autoritaria y su deseo de seguridad estatal en el hecho de que, aun llevados al máximo los poderes del Juez en el proceso, la ideología correspondiente no se siente satisfecha, y potencia todavía más la presencia y la influencia procesal de otro órgano del Estado, es decir, del Ministerio fiscal. La acción del Ministerio fiscal en el proceso está, en efecto, en razón directa del triunfo de una ideología autoritaria y, consiguientemente, en razón inversa del triunfo de una concepción liberal. Para el liberalismo radical, el Ministerio fiscal es, incluso dentro del proceso penal, una institución inimaginable; para una concepción de autoridad, el Ministerio fiscal es, incluso en el más nimio proceso civil, una institución indefectible. Queda siempre borrado aquel punto de equilibrio interno en el cual encuentra el Ministerio fiscal su verdadera justificación: la formulación de pretensiones ante el órgano jurisdiccional cuando la existencia de las mismas, por razón de la materia a la que se aplica, no puede quedar razonablemente abandonada al juego de los criterios particulares.

PROCESO Y JUSTICIA: LIBERTAD Y AUTORIDAD COMO FACTORES DEL JUSTO ORDEN JURÍDICO

De este modo centralizada la valoración procesal en la idea de seguridad tanto para el mundo liberal como para el mundo autoritario, el valor más alto y supremo del ordenamiento jurídico, y también del proceso, que es la Justicia, queda totalmente vacío. Sin embargo, no es muy difícil convencerse ya inicialmente de que estamos en presencia del valor que más íntimamente nos debe preocupar. La seguridad, como antes se vió, era un mínimo indispensable e insuficiente. Sólo la Justicia proporciona la última justificación racional del proceso. La Justicia, en efecto, es lo que nos exige dar a cada uno lo suyo, determinando igualmente qué es, según los casos, lo propio de los entes a quienes hay que tratar justamente. Ahora bien: como dentro del proceso se nos aparecen indiscutiblemente, de un lado, el individuo, de otro, la sociedad, es el valor justicia el que nos asegura qué es lo que corresponde dar al individuo dentro de un proceso y qué es lo que corresponde dar a la autoridad estatal, y nos impone verificar correctamente dicha distribución. Pues la libertad es cierta y defendible, y la autoridad lo es también, siendo lo único rechazable las tentativas de monopolio de una u otra. Libertad y autoridad son factores componentes del justo orden jurídico, el cual no puede acentuarse válidamente si se prescinde de alguno de ellos. Por tanto, exige la Justicia que tengamos en cuenta una y otra exigencia también en la ordenación del proceso.

JUSTICIA DEL INDIVIDUO Y JUSTICIA SOCIAL: LOS DEBERES INDIVIDUALES Y LOS DEBERES SOCIALES DEL PROCESO Y SU TRADUCCIÓN PRÁCTICA

Es más fácil, sin embargo, decir que hacer este reparto de competencias entre libertad y autoridad aun dentro de una esfera jurídica reducida como lo es la procesal. ¿Qué es lo que pertenece, en efecto, justamente al individuo y qué es lo que pertenece justamente a la autoridad estatal? ¿Qué exigencias concretas son las que nos permiten afirmar que sin su cumplimiento se faltaba a la justicia del individuo y cuáles son aquellas que, infringidas, determinan una situación injusta respecto a lo que cabe llamar, a los fines presentes, justicia social?

En otra ocasión traté de establecer lo que cabría llamar deberes individuales del proceso; es decir, el contenido de normas jurídicas que deben incorporarse al proceso como debidas a los sujetos individuales. Todas estas preocupaciones pueden condensarse en una fórmula general respecto a la persona humana, y por ello su formulación no constituye sino un capítulo de la teoría del derecho de la personalidad. En gracia a haber sido ya elaborada, en

ocasión no lejana, la tabla de los derechos procesales individuales, me puedo atrever a limitarme aquí a establecer un ligerísimo recuerdo de los mismos.

Son, en efecto, deberes individuales del proceso los siguientes:

1.º El del libre acceso a los tribunales de justicia, en virtud del cual nadie puede ser rechazado preventivamente de ellos o excluídos del derecho a su invocación.

2.º El de libre defensa ante los tribunales de justicia, en virtud de lo cual nadie puede ser condenado sin ser oído, o, por lo menos, sin darle una razonable oportunidad de ser oído; oportunidad que comprende la facultad de valerse de una defensa técnica y libre, especialmente cuando la posición contraria, verbigracia, la acusación por el Estado, es llevada por técnicos con absoluta libertad de acción.

3.º El principio de igualdad, en virtud del cual los distintos sujetos que actúan en el proceso deben contar con un número de posiciones jurídicas equivalentes y ser tratados hasta la terminación del juicio en forma igualitaria por el tribunal.

4.º El de la no exclusión de materias jurídicas del orden procesal, sometiendo a la tutela judicial cuantas diferencias de derecho aparezcan, aunque se pretenda calificarlas de políticas, administrativas, sociales, etc.

5.º El de la discriminación de actos procesales, en virtud de los cuales no deben recibir una regulación idéntica aquellos que difieran por su materia y por su función, diferenciándose, en razón a la materia, los que recaen sobre una persona y los que recaen sobre cosas, sin que sea lícito convertir a la persona humana mediante procedimientos artificiales, en un objeto de la actividad procesal, idea que basta para condenar por sí sola los procedimientos modernos de obtención de confesión o culpabilidad; y en razón de la función, sin querer cerrar los ojos y negar la diferencia que existe entre una actividad verdadera y otra falsa, una buena y otra mala; es decir, debiéndose implantar el principio de la verdad y de la buena fe.

También se ha hablado, en ocasiones, de los deberes sociales del proceso. Como tales deberes, consideramos los siguientes:

1.º El de economía, en virtud del cual es una exigencia social la obtención de los máximos resultados con el mínimo esfuerzo procesal. Entendemos que este principio de economía se desdobla a su vez en tres puntos que se refieren al tiempo, al dinero o al trabajo. En virtud de la economía de tiempo, la justicia debe ser rápida, sin que al individuo sea lícito dilatar indefinidamente la actuación de los tribunales; en virtud de la economía de dinero, la justicia debe ser barata, no constituyendo, por razones patrimoniales, un veto al particular que quiera acudir a ella, lo cual puede conseguirse implantando el principio de gratuidad en la justicia, o bien —solución menos utópica—estableciendo un adecuado sistema de defensa de pobre, mejor, de defensa de no rico, aparte de la congruencia natural que debe haber respecto a todos, ricos o pobres, entre los gastos procesales y los resultados que con el proceso se obtengan. Economía de trabajo, en virtud de la cual el proceso debe ser sencillo, eliminando todas las complicaciones de la tramitación que no sólo impiden al particular darse cuenta de su marcha, sino que muchas veces para el mismo técnico constituyen un embrollo imposible de resolver.

2.º El de la armonía, en virtud de la cual se configura como exigencia procesal de carácter social la compatibilidad de los resultados que puedan producirse en juicios diferentes, por lo cual, verbigracia, el particular no podrá negarse a que su asunto sea discutido en unión de otros afines, evitando decisiones contradictorias.

Especialmente es una exigencia común a todas las dimensiones sociales del proceso el de la eficacia del mismo; es decir, que realmente se consignan en la práctica los fines que la institución está llamada a desempeñar, sin admitir, como hasta aquí viene ocurriendo, un coeficiente abrumador de casos en los que por una u otra razón la administración de justicia queda frustrada.

Así entendida la fundamentación del proceso, su inserción en el cuadro de instituciones del total ordenamiento jurídico no parece difícil. Entendemos que el nuevo orden jurídico, si quiere ser viable, ha de centrarse en el hombre, el hombre considerado como individuo, como persona individual, que vive naturalmente en sociedad con sus semejantes y al servicio del cual se hallan los mecanismos del Poder público.

La *ultima ratio* procesal es, pues, individual y humana. El proceso sirve como última meta a la satisfacción de necesidades humanas en cuanto el hombre es un ente social. No importa determinar aquí si la necesidad del individuo social a la que el proceso responde es la resolución de conflictos entre individuos o la satisfacción de una pretensión que un individuo dirige frente a otros; en todo caso, la meta de la actividad procesal es, a nuestro juicio, estrictamente individualista.

Pero si la función procesal es individual, su forma es netamente autoritaria y se traduce en un mecanismo de poderes y deberes compuestos coactivamente por el Poder público. Son instrumentos, es cierto; pero instrumentos manejados con pleno dominio por la autoridad. El refuerzo de los poderes del Juez ha de ser, pues, un refuerzo de sus poderes instrumentales, dejando a salvo el esfuerzo individual en lo que respecta a la determinación del fin de cada proceso. También aquí, como en tantos otros sectores del ordenamiento jurídico, la confusión deliberada o inconsciente entre las nociones de fin y de medio constituye una de las más graves causas de la crisis jurídica actual.

No tenemos que renunciar ni a la libertad ni a la autoridad. La autoridad nos es constitutiva; la autoridad está creada por nosotros. En ocasiones, la naturaleza puede tratar de prescindir de un artificio necesario o el artificio tratar de devorar a la naturaleza, pero esto no es razón para suprimir ni a una ni a otra. Concebimos el derecho como algo naturalmente humano, artificialmente autoritario, y por ello concebimos al proceso como algo fundacionalmente humano, técnicamente autoritario. Para resolver muchos casos concretos, esta fórmula será excesivamente vaga e insuficiente, pero acaso baste al hombre de razón, el cual, cuando se enfrente con el exceso de la libertad o de la autoridad que pretenden no solamente ser sino también deber ser, podrá negarse a conocer la justicia de tales aspiraciones diciendo simplemente: *Non possumus* (No podemos).

EL NUEVO DERECHO PENAL

POR

EUGENIO CUELLO CALON

I

Es quizá en el Derecho penal, de todas las ramas del Derecho, donde con más fuerza repercuten las luchas políticas y los cambios en la organización estatal. Cuanto más hondos son éstos, más profundas y extensas son las transformaciones que en el campo de aquél se originan.

Las mudanzas en los regímenes políticos van seguidas, de modo ineludible, de reformas del ordenamiento criminal. La desaparición del antiguo régimen y el advenimiento del Estado liberal determinaron grandes mutaciones en las legislaciones penales, se mitigó la dura penalidad, fueron abolidos numerosos delitos y se crearon otros nuevos, se establecieron garantías penales y procesales, y la organización de los tribunales represivos fué objeto de sustancial renovación. A su vez, el surgimiento de los regímenes autoritarios dió nacimiento a una política penal con rasgos genuinos y originales, y no sólo en sus normas de índole política, sino también en las sancionadoras de la criminalidad común. Y recientemente—consecuencia de la última guerra y de los profundos cambios políticos acaecidos en algunos países—se han originado en sus leyes criminales transformaciones considerables; tan hondas en algunas, que han llegado a su más íntima entraña.

Pero sin salir de España podemos ver claramente cómo las mudanzas en la organización política son origen de trascendentes renovaciones en el campo penal. El restablecimiento del régimen constitucional dió, en nuestro país, nacimiento al Código penal de 1822; la reacción de 1823 lo derogó; la Constitución de 1845 ocasionó la promulgación del Código de 1848; de la Constitución de 1869 salió el Código de 1870; el advenimiento de la Dictadura del general Primo de Rivera dió lugar al Código de 1928; la República, al año de su implantación, promulgó su Código penal de 1932; el nuevo Estado publicó el suyo en 1944. Todos nuestros cambios políticos han sido causa de reforma trascendente de nuestra legislación criminal.

II

Las ideas que fueron fundamento del Derecho penal liberal se afirman y difunden cuando comienza a cuartearse el edificio secular del antiguo régimen político. Dejando de lado los remotos precedentes (Pufendorf, Thomasius, Cristian Wolf), aquéllas se forjan y consolidan en la filosofía del «iluminismo» (Aufklärung) *(1) o «siglo de las luces». Se inician con la crítica acerba, a veces audaz y revolucionaria, de la justicia criminal entonces reinante; pero a sus promovedores no les basta la censura implacable del sistema penal en vigor: se lanzan a formular propuestas de reforma que eran en aquellos días por demás subversivas y peligrosas. Montesquieu lanza el primer ataque a fondo. En su* Esprit des lois *(1748) estigmatiza la bárbara justicia criminal de su tiempo, postula una penalidad más humana y reclama el establecimiento de garantías jurídicas. «La ley penal—afirmaba—debe inspirarse en la noción de libertad polí-*

(1) El Aufklärung lo define Kant (*Was ist Aufklärung?*, Berliner Monatschrif, 1784): «Es la salida de los hombres de su culpable minoría de edad», de la «incapacidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro»... «Sapere aude! ¡Ten valor para servirte de tu propia inteligencia!», éste es el lema del Aufklärung.

tica (2); las leyes criminales deberán garantizar la seguridad de cada uno mediante el respeto de todos. Serán precisas y completas, y el magistrado estará vinculado a ellas y contenido por ellas en el ejercicio de la represión.» «Así —añadía—, la manera juzgar ganará en «fijeza» (fixité) *y se evitarán los males del «espantoso arbitrio» de la interpretación jurisprudencial fundada sobre glosas caras a los prácticos del antiguo régimen.» Rousseau, que, preocupado por las cuestiones de moral y de política, apenas se ocupó de Derecho penal, en su* Contrat social *(1762) se aparta de las concepciones entonces dominantes y fundamenta el derecho de castigar en la cesión hecha por cada individuo de su derecho de defensa a la sociedad. Voltaire, influído por Montesquieu, expone en folletos y en libelos sus ideas sobre la reforma penal, en particular en su escrito* Prix de la justice et de l'humanité *(1777), obra del crepúsculo de su vida. Revolviéndose contra la doctrina teocrática de la expiación, a la sazón imperante, cimenta la pena de modo exclusivo en la utilidad y en la prudencia del Estado, combate la penalidad cruel que favorece el aumento de los delitos, propugna la aplicación de la pena de muerte tan sólo para los casos excepcionales y protesta con ardor contra la tortura y el procedimiento inquisitivo (3).*

Mas el realizador de las aspiraciones a un nuevo régimen penal fué el marqués de Beccaria (1738-1794).

En contra de una opinión muy difundida, no puede ser considerado como un doctrinario original—en realidad fué un político—el hombre afortunado que en el momento crítico lanzó su libro resonante Dei delitti e delle pene *(1764), que en plazo breve iba a desencadenar la revolución en la doctrina y en la legislación criminal, el instrumento que abatió el Derecho penal del antiguo régimen. En sus páginas—encendida diatriba contra las leyes criminales europeas entonces vigentes — impugnó la aplicación desmedida de la pena de muerte, las penas infamantes, la confiscación, la tortura, la talla, el procedimiento inquisitivo; abogó ardientemente por la atenuación de las penas, por la protección del acusado mediante garantías procesales (4) y por la prevención de los delitos (5).*

La publicación de este libro causó enorme estupor. Voltaire y Diderot lo comentan con entusiasmo; los prácticos criminalistas franceses Muyart de Vouglans y Jousse lo combaten con dureza; mas, a pesar de la fuerte enemiga de los hombres de toga, pronto encontró secuaces entusiastas. En plazo breve se creó un ambiente propicio a la realización de aquellas ideas, e influídos por ellas, y llevados por la arrolladora corriente que originaron los «déspotas ilustrados», Catalina de Rusia, José II de Austria y Federico de Prusia acometen la reforma de sus legislaciones criminales y mitigan su dureza. Aunque más tarde que a otros países, llegó también a España, donde fué traducido y publicado por vez primera en 1724 (6); la Inquisición lo ataca y el Consejo de Castilla toma su defensa. Mas las azarosas circunstancias por las que nuestro país atravesó en los

---

(2) «La libertad consiste en la seguridad. Esta seguridad nunca es más atacada que en las acusaciones públicas o privadas. Es, pues, de la bondad de las leyes criminales de lo que depende, principalmente, la libertad del ciudadano...» *Esprit des lois*, lib. VI, cap. III; lib. XI, cap. V; lib. XII, cap. II. Vid. J. Graven, *Montesquieu et le Droit pénal* en *Rev. de Sc. criminelle et de Droit pénal comparé*, 1949, pág. 461 y sgts.

(3) Vid. v. Overbeck, *Das Strafrecht der französischen Enzyklopädie*, Friburgo, 1902 (tesis).

(4) «Sean públicos los juicios y públicas las pruebas del crimen, para que la opinión..., para que el pueblo diga *no somos esclavos y estamos protegidos*», «*De los delitos y de las penas*», versión castellana, por P. Vincent, Madrid, 1879, pág. 55.

(5) «Mejor es prevenir los delitos que verse en la necesidad de castigarlos: éste es el fin principal de toda legislación». Ob. cit., pág. 203.

(6) *Tratado de los delitos y de las penas*. Traducido del italiano por don Juan Antonio de las Casas, Madrid, MDCCLXXIV. En esta primera edición se silencia el nombre del autor.

primeros años del siglo XIX—*la guerra de la Independencia—impidieron que, al menos por aquellos días, la ideología reformista de Beccaria tuviera influjo sobre nuestra legislación penal. No obstante, pocos años después de la aparición de la versión española de aquel libro, ya se muestra su influencia en el renombrado* Discurso sobre las penas *(1782), de don Manuel de Lardizábal y Uribe, del Consejo del rey y jurista famoso, obra escrita con miras a la reforme de nuestras anticuadas leyes criminales (7).*

Fuerte sacudida causó en los espíritus de su tiempo la ardiente arremetida de Beccaria contra las crueldades y excesos de las leyes criminales que a la sazón regían; mas es bien seguro que sus ideas reformistas no hubieran alcanzado la difusión enorme que lograron a no haberse producido por aquellos días un acontecimiento político de extraordinaria trascendencia, la Revolución francesa, que acogió sus postulados renovadores en la Declaración de los Derechos del hombre y del ciudadano *(26 de agosto de 1789), donde se establecieron las garantías penales de la persona: «La Ley no tiene el derecho de prohibir más que las acciones perjudiciales a la sociedad.» «La Ley no puede establecer más que las penas estricta y evidentemente necesarias.» «Nadie puede ser castigado sino en virtud de una ley anterior al delito y legalmente aplicada.»*

Esta célebre Declaración *consigna en estas normas los principios fundamentales del Derecho penal liberalindividualista: una penalidad suave en sustitución de la durísima del antiguo régimen; implantación de garantías jurídicas que protejan a todos (delincuentes y no delincuentes, ciudadanos y hombres de una patria cualquiera) contra posibles atropellos de los depositarios de la autoridad y contra la arbitrariedad de los jueces. En estas normas se inspiraron los Códigos criminales de la Revolución: el de 6 de octubre de 1791 y el de 3 de Brumario del año IV (25 de octubre de 1775); leyes blandas y humanas de las que se ha dicho que «no estaban escritas para los franceses de fines del siglo XVIII, eran los Códigos de la Humanidad futura» (8). La benevolencia extremada de esta legislación fué causa de su fracaso, pero sus ideales esenciales encarnaron en el Código napoleónico de 1810, que, ante la gran criminalidad y la inseguridad de aquellos días, agravó sus medidas represivas, pero mantuvo las garantías penales antes establecidas.*

Bien pronto fué aquel Código conocido, estudiado e imitado; sus directrices fundamentales fueron acogidas en Europa por la mayoría de los países. A España llegó con el Código de 1822, nuestro primer Código criminal, y de Europa, casi siempre a través de los Códigos españoles, pasaron más tarde a la América española (9). Así se difundieron y

(7) *Discurso sobre las penas, contraído a las leyes criminales de España para facilitar su reforma*, por don Manuel de Lardizábal y Uribe, del Consejo de S. M. Su Alcalde del Crimen y de Hijosdalgo de la Real Chancillería de Granada. Madrid, MDCCLXXXII.

(8) Garraud, *Traité théorique et pratique du Droit pénal français*, 3.ª edic., t. I, pág. 161.

(9) El nuevo derecho de base liberal, a causa de las guerras de Independencia y más tarde por las luchas políticas, llegó a América con gran retraso. En Argentina, el sentido de humanización de las penas aparece en algunas disposiciones aisladas, como el decreto de 20 de mayo de 1835, suprimiendo la pena de confiscación, y en el de 7 de agosto de 1852 aboliendo la pena de muerte, y más tarde plenamente en el Código penal de 1886. En Méjico, con el Código de Martínez de Castro, de 1871, influído por el español de 1870, si bien con anterioridad aparecen los nuevos principios en el Código del estado de Veracruz, que tomó por modelo el nuestro de 1822. En Venezuela, con la Carta fundamental de 22 de diciembre de 1830, primera constitución venezolana, que estableció importantes garantías penales y procesales, y, posteriormente, por el Código de 1863, al que llegó la corriente liberal por influjo de nuestro Código de 1848. En Colombia, las nuevas ideas a través del Código francés de 1810 y del español de 1822 son acogidas por el Código de 1837 para Nueva Granada, aceptado más tarde por los demás Estados de la Unión Colombiana. Bolivia adoptó nuestro Código de 1822, del

arraigaron el Derecho penal liberal y sus principios básicos: humanización de la penalidad y firmes garantías jurídicas (legalidad de los delitos y de las penas, nullum crimen nulla poena sine lege; *irretroactividad de la ley penal; personalidad de la pena).*

Con la afirmación de dichos principios, que nacieron contra la opresión y la tiranía del antiguo régimen, logró el individuo el reconocimiento y amparo de su personalidad, antes desconocida o cercenada, y así, para asegurar su respeto, las garantías jurídicas de la persona, y entre ellas la garantía penal, fueron consignadas en las constituciones políticas como una de las garantías constitucionales, como una de las expresiones de libertad personal. Por vez primera aparecen inscritas en la Constitución francesa de 1793, y de ésta han ido pasando a las de otros países. También en España hallaron amplia acogida en nuestra primera Constitución, en la de 1812, en particular las garantías procesales (no poder ser ningún español detenido, ni preso, ni juzgado, ni sentenciado sino conforme a las leyes), sin contar otras (10), y con reiterada y machacona insistencia, explicable por ser la vez primera que se consignaban y por el anhelo de mantenerlas y arraigarlas. Las Constituciones posteriores, las de 1837, 1869 y 1876, también las acogieron, en particular las garantías procesales; la de 1932 estableció en forma más precisa la garantía penal (11), que acoge también el Fuero de los Españoles, juntamente con la garantía procesal (12). Al irrumpir en el campo del Derecho punitivo, con el positivismo, las doctrinas de la antropología y la sociología criminal, y más tarde otras concepciones biológicas (tipología criminal, dirección constitucionalista, etc.) se produjeron en su ámbito grandes mudanzas, destacando entre ellas la estimación de la personalidad del delincuente, antes desatendida por leyes y juzgadores, y la adopción de nuevas medidas y sistemas represivos; pero el fondo político del Derecho penal se conservó intacto; las garantías penales se mantuvieron, y aun con mayor firmeza, por la expresa consignación en los modernos Códigos del principio de legalidad de los delitos (13); el espíritu humanitario adquirió todavía más considerable arraigo por la aspiración creciente a la reforma del delincuente (prevención especial), a la abolición de la pena capital y de las penas corporales, y por la creación y adopción en gran número de países de instituciones y formas de tratamiento de la delincuencia impregnadas de sentido humano.

Este fondo individualista humanitario, benévolo y protector de los derechos de la persona, esencia del Derecho penal

---

que en la Asamblea Constituyente de este país se dijo que «era el fruto de la filosofía y de las luces del siglo, tomadas de los mejores criminalistas y conforme a los principios de Benthan, Beccaria y otros autores». El mismo Código español fué acogido en Perú por decreto de 22 de junio de 1836 del Mariscal Santa Cruz, Supremo Protector de la Confederación Perú-Bolivia. En Chile, el Derecho penal liberal, aunque en él se inspiraron los propósitos de reforma de 1846 que intentaron establecer un sistema penal «conforme a los principios de la humanidad y de la justicia que prescriben la razón y la filosofía del siglo», no llegó a tener vigencia hasta el Código de 1874, que hoy rige, muy influído por nuestro Código de 1848.

(10) Principalmente en los arts. 247, 287, etc. Además del establecimiento de garantías procesales, abolió el tormento (art. 303), o mejor dicho, confirmó su abolición, pues ya había sido suprimido por decreto de las Cortes de 22 de abril de 1811; asimismo fueron abolidas la confiscación (art. 304) y las penas que trascendían a la familia del penado (art. 305).

(11) Art. 28. «Sólo se castigarán los hechos declarados punibles por lo anterior a su perpetración.»

(12) Art. 19. «Nadie podrá ser condenado sino en virtud de ley anterior al delito mediante sentencia de tribunal competente y previa audiencia y defensa del interesado.»

(13) Códigos de Italia, art. 4.°; Suiza, art. 1.°; Polonia, art. 1.°; Brasil, art. 1.°; Perú, art. 2.°, etc.

Otros Códigos modernos, aun sin hacer declaración expresa, se inspiran implícitamente en la idea de legalidad al definir el delito como hecho penado por la ley, Méjico (D. F.), art. 1.°; Cuba, art. 2.°; Uruguay, art. 1.°, etc.

liberal, ha dominado, sin pugna ni oposición alguna, durante más de un siglo, en los Códigos y leyes penales. Es éste un régimen de seguridad y certeza jurídica, consecuencia inmediata del alto rango otorgado a la ley, como fuente única del Derecho penal, es el régimen de «fijeza» de que hablaba Montesquieu, que garantiza a todos no ser perseguidos ni castigados más que por aquellos hechos definidos por la ley como delitos, y sólo en las condiciones y dentro de los límites legales.

III

Firmes, con traza inconmovible, dominaban estas ideas en las legislaciones europeas, cuando se produjo un cataclismo político y social que había de originar un sistema punitivo fundado sobre nuevos cimientos: la revolución socialista rusa. Otras conmociones políticas sobrevenidas poco más tarde, la revolución fascista en Italia y el advenimiento del nacionalsocialismo en Alemania, dieron a luz doctrinas penales ajustadas a la esencia y fines de los nuevos Estados, que pronto encajaron en Códigos y leyes. Así nació un Derecho penal nuevo, el llamado Derecho penal autoritario, encaminado, sobre todo, a la realización de específicos fines estatales y a fortalecer y reforzar la autoridad del Estado a expensas y en perjuicio del sentido de protección y de garantía del individuo que inspiraba las normas del Derecho liberal.

Las garantías penales fueron abolidas por los nuevos ordenamientos criminales de Rusia y Alemania; sólo el Derecho penal italiano no sufrió en este punto modificación relevante. En la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas, el principio de legalidad de los delitos (nullum crimen sine lege) *fué reemplazado por el de analogía. «Cuando algún hecho peligroso—dispone el artículo 16 de su Código penal—no se halle expresamente previsto en el Código, el fundamento y la extensión de la responsabilidad se determinarán conforme a los artículos de éste que prevean los delitos análogos.» Consecuencia del abandono del principio de legalidad fué la implantación de la retroactividad de la ley en todo caso, en el favorable como en el perjudicial al reo, establecida por la ley de Introducción a dicho Código en su artículo 1.º*

En la Alemania nacionalsocialista, el principio de legalidad sufrió también una violenta acometida: a la máxima nullum crimen sine lege *sustituyó la norma* nullum crimen sine poena, *cambio que se intentó justificar invocando su mayor eficacia para la represión de la criminalidad (14), e incluso alegando la necesidad de aproximar el Derecho a la moral; así se vino a sostener que para ser un hecho conceptuado punible bastaba que fuese considerado como criminal por el llamado «sano sentimiento popular». De acuerdo con estas ideas, la ley de 28 de junio de 1935 modificó el párrafo segundo del Código penal, otorgando a dicho sentimiento el rango de fuente del Derecho penal, juntamente con la ley, y autorizó la aplicación de ésta por analogía (15). Así desapareció*

---

(14) Así, Henkel sostuvo que si el Estado liberal creó la norma *nullum crimen sine lege*, el Estado nacionalsocialista no precisaba de esta máxima; lo importante es que ningún delito quede exento de pena. Todo hecho, opinaba, debe ser expiado conforme al sano sentimiento popular. *Strafrichter und Gesetz im neuen Staat*, Hamburgo, 1934.

(15) El § 2.º del Código penal quedó redactado así: «Será castigado el que cometiere un hecho declarado punible por la ley o que merezca ser penado conforme al principio fundamental de una ley penal y al sano sentimiento popular. Si no hubiere ley directamente aplicable al hecho, éste será penado según la ley en cuyo principio fundamental encaje mejor.»

El Dr. Gürtner, Ministro de Justicia, en el discurso de apertura del XI Congreso de Derecho penal y penitenciario (Berlín, 1935), comentando la reforma introducida en este artículo, manifestaba que el principio *nullum crimen sine lege* había sido sustituído por el *nullum crime sine poena*. Esta nueva concepción conduce a una revolución completa en la doctrina de la antijuridicidad. Una ley, añadía, que parte de la máxima *nullum crimen sine lege* no considera como antijurídico más que el acto que infringe una norma de la ley penal,

en Alemania, durante el período hitleriano, con el principio de legalidad, la garantía penal establecida en el texto primitivo del Código, texto de sentido liberal, y en él mantenida hasta su abolición por aquella ley.

Pero la arremetida contra los fundamentos del Derecho penal liberal, llevada a cabo por los regímenes autoritarios, no se limitó a la anulación de las garantías de la persona: se extendió también a otras materias reguladas por el ordenamiento penal. El castigo de la delincuencia política, que en el Derecho liberal poseía un tono suave y hasta benévolo—recuérdese la supresión en algunos países de la pena de muerte para los reos políticos y la creación de una especial penalidad mitigada para estos delincuentes—adquiere gran dureza en el Derecho criminal autoritario. En Rusia, los delitos de carácter político, los llamados por su Código penal «delitos contrarrevolucionarios», se castigan con las penas más severas: con la pena de muerte y la deportación a campos de trabajo situados en regiones lejanas, de clima riguroso, y de allí extendidos a otras comarcas; campos, se dice, que «cubren más de una cuarta parte de la superficie de la U. R. S. S.» (16). La represión de esta criminalidad se confirió a organismos extrajudiciales: a la Tcheka, después a la G. P. U. y actualmente al Comisariado del Pueblo para Asuntos Interiores, o N. K. W. D. También en Alemania la delincuencia política fué perseguida con gran rigor. En el mismo año del advenimiento de Hitler al Poder se promulgaron una serie de leyes que reprimían los ataques contra el Estado con severas penas: con la de muerte y con la prisión perpetua o de larga duración (17); creóse, además, por ley de 24 de abril de 1934, un tribunal excepcional, denominado «Tribunal Popular» (Volksgerichthof), encargado de juzgar los más graves de estos delitos. Aun en Italia, cuya legislación mantuvo las garantías de la persona, y cuyo tono penal no alcanzó la dureza de los demás regímenes autoritarios, la delincuencia política, los denominados «delitos contra la personalidad del Estado», fueron perseguidos severamente, y algunos de ellos juzgados por el Tribunal Especial para la Defensa del Estado, tribunal de excepción creado por ley de 25 de noviembre de 1926.

La mano dura con los reos políticos, en franco contraste con el modo suave del Derecho liberal, es rasgo genuino del Derecho autoritario. Dentro del sentido individualista liberal, el Estado cede ante el individuo; la pugna entre ambos se decide a favor de éste; ante la idea de libertad se sacrifican sin vacilar los intereses colectivos, y hasta cuando asesta contra el Estado o contra sus órganos los golpes más duros o más peligrosos, el individuo goza, por lo común, de un trato indulgente. Pero un sistema semejante no es compatible con la concepción autoritaria para que los regímenes autoritarios, que aspiran, sobre todo, a la pro-

---

lo que no está prohibido no es punible y debe ser considerado lícito y permitido. Dicha ley parte de la noción del «delito formal»: el nacionalsocialismo sustituye la noción del «injusto formal» por el «injusto material» y considera «injusto» toda agresión a los intereses de la comunidad nacional, toda agresión que lesione las exigencias de la vida popular. Y terminaba, por consiguiente, *en Alemania puede haber culpabilidad aun en casos en que la ley no conmine pena alguna.*

(16) Graven, *Le Droit pénal soviétique*, en *Revue de Science criminelle et de Droit pénal comparé*, 1948, págs. 231 y 430; 1949, pág. 241 y sigts.; Mora y Zwierniak, *La justicia soviética*, trad. española, Bilbao, 1947, pág. 360 y sigts.; Maurach, *Das Sowjetstrafrecht von 1936 bis 1938*, en *Zeitschrift für die gesamte Strafrechtswissenschaft*, 1939, pág. 95 y siguientes.

(17) Estas leyes, promulgadas todas en 1933, eran: la ordenanza de 4 de febrero «para la protección del pueblo alemán», la ordenanza de 28 de febrero «para la protección del pueblo y del Estado», destinada a reprimir la propaganda comunista; la ley de 4 de abril «para la defensa contra los hechos violentos de carácter político», que penaba los atentados por medio de explosivos, los incendios y otros hechos de grave violencia, y la ley de 13 de octubre «para la garantía de la paz jurídica».

tección y defensa del Estado, no son posibles estas situaciones de privilegio características del Derecho liberal. Un Estado que para la consecución de sus fines tiende al más firme mantenimiento de su fuerza y de su autoridad, ha de estar siempre dispuesto a rechazar con la mayor energía todo ataque contra su vida y sus órganos vitales. El desusado rigor con que los países autoritarios han reaccionado contra estos delitos es consecuencia indeclinable de su régimen político.

Mas, en honor a la verdad, ha de recordarse también que los regímenes políticoliberales, en momentos peligrosos, no han vacilado en utilizar duros medios represivos, y no pocas veces han relegado al olvido las garantías jurídicas que con tanto celo propugnan. Recuérdese entre nosotros la ley de Defensa de la República de 21 de octubre de 1931, que encomendaba la represión de los hechos en ella sancionados a la autoridad gubernativa; la ley alemana, también denominada de Protección de la República, de 21 de julio de 1922, que creó un tribunal de excepción de tipo político; sin contar las numerosas y severas leyes que en gran número de países liberales fueron promulgadas poco antes de la segunda guerra mundial para el castigo de los delitos contra la seguridad interior del Estado (18). En situaciones apuradas, los mismos doctrinarios liberales y democráticos se inclinan por los procedimientos fuertes. El profesor Liepmann, de Hamburgo, en el ambiente democrático agitado por frecuentes revueltas de la Alemania republicana de la Constitución de Weimar, pedía una severa represión de estos delitos. «El Estado—escribía—no puede ser sensible a consideraciones de misericordia...; su existencia está en juego del modo más peligroso. Cualquier falta de reacción enérgica será considerada como señal de debilidad y aumentará la fuerza del movimiento revolucionario, mientras que una acción firme y decidida, sin titubeos ni términos medios, rápida y valiente, puede, al menos, determinar la abstención de los cómplices (19).

La represión de los delitos de Derecho común también revistió mayor rigor en ciertos países autoritarios: en Alemania y en Italia; mientras que Rusia ha mantenido, salvo en casos excepcionales, una penalidad moderada, moderación explicable por carecer de relevancia para este régimen la criminalidad común, que no pone en peligro, a diferencia de la delincuencia política, la existencia del Estado comunista. Como modelo de represión, en pugna con toda ley de humanidad, hemos de recordar, en la Alemania hitleriana, la campaña para el logro de la pureza de la sangre aria, en particular el aniquilamiento de la raza judía, que comienza con las leyes de Nuremberg de 1935 (20) y termina con

---

(18) Grecia, ley de 15 de septiembre de 1936 para la represión del comunismo; Ecuador, ley 1.° de diciembre de 1936 para la represión de los delitos contra el Estado y las actividades comunistas; Haití, ley de 17 de noviembre de 1936 para reprimir las actividades comunistas; Paraguay, ley de 7 de octubre de 1936 para reprimir las actividades comunistas; Brasil, ley de 4 de abril de 1935 contra la delincuencia de tipo social y político; Bolivia, decreto de 21 de septiembre de 1936 contra el comunismo; Chile, ley de 11 de febrero de 1937 relativa a la seguridad del Estado contra las organizaciones comunistas y fascistas, etc.

(19) *Il trattamento particolare dei delinquenti politici*, en el volumen *Per il cinquantenario della Rivista penale*, Città di Castello, 1925, pág. 265.

(20) De estas leyes, la de 15 de septiembre de 1935 (Blutschutzgesetz) sancionaba con penas el matrimonio, e incluso las relaciones sexuales, de hombres de raza judía con mujeres arias, y la tenencia de mujeres de servicio de raza alemana. Se llegó a tales desvaríos que hasta se pidió el castigo de estos hechos con pena de muerte. El diputado Julius Streiche propuso, con el fin de impedir la degeneración de la raza alemana, la imposición de la pena capital para los hebreos que mantuvieran relaciones sexuales con mujeres arias. Jungnik von Wittken (*Die nationalsozialistichen Blutschutzge setze im Spiegel der urarischen Strafrechts*, recensión en *Zeitschrift f. die ges. Strafrechtswissenschaft*, 1939, pág. 453), en nombre de las antiquísimas tradiciones arias, propugnó

los horrores de las cámaras de gas del campo de Auschwitz.

IV

Terminada la segunda guerra mundial, el triunfo de las democracias reafirma en el Derecho penal el sentido liberal. El Derecho criminal autoritario sufre gran quebranto; en Alemania, el promulgado bajo el régimen hitleriano queda anulado por el Consejo Aliado de Control (21); en Italia, su ordenamiento penal, cuyas orientaciones fundamentales se inspiraban en las normas tradicionales, se mantiene con leve reforma, pero no se tarda en acometer la tarea, hoy muy avanzada, de preparar un proyecto de Código penal en armonía con su nuevo régimen político (22).

El tono humanitario, peculiar del Derecho liberal, se acentúa fuertemente, sin duda como reacción contra la severidad autoritaria. Se reanuda la campaña contra la pena de muerte, que llega a ser abolida en algunos países. La Italia de posguerra se apresura a suprimirla (Decreto de 10 de agosto de 1944), mas la gravedad que alcanza el bandolerismo en Italia meridional y en Sicilia a poco de su abolición obliga a restablecerla (Decreto de 10 de mayo de 1945), y es de nuevo definitivamente abolida por la nueva Constitución de 1947 (art. 27). En Alemania, el Gobierno militar aliado la suprime excepto para los hechos que estaban castigados con esta pena antes del 30 de enero de 1933, advenimiento de Hitler, y recientemente ha sido por completo suprimida por la Constitución de Bonn en 1949 (artículo 12). La abroga también Rusia para el tiempo de paz (Decreto del Soviet Supremo de 26 de mayo de 1947), mas en breve vuelve a restablecerse para los delitos de traición, espionaje y sabotaje (Decreto de 12 de enero de 1950). Igualmente, las modernas Constituciones de Cuba de 1940 (art. 25) y Brasil de 1946 (art. 141, párrafo 31) la suprimen. En Inglaterra, la Cámara de los Comunes, en 1948, con escasa mayoría, a modo de experimento, aprueba la suspensión de la aplicación de esta pena para el asesinato durante cinco años, medida duramente censurada por la Magistratura y por la opinión a causa del grave aumento de la criminalidad.

La misma tendencia abolicionista se manifiesta respecto de las penas corporales, que ya habían desaparecido casi por completo de las legislaciones. En Inglaterra, los azotes quedan suprimidos como pena por el Criminal Justice Act *de 1948; el Consejo Aliado de Control abroga en Alemania (art. 1.° ley núm. 11 de 30 de enero de 1946) la castración de criminales sexuales peligrosos, introducida como medida de seguridad por Ley de 24 de noviembre de 1933, del período hitleriano. En algunas Constituciones de posguerra de países en los que hace largo tiempo estaba abolido todo género de pena corporal y hasta perdido el recuerdo de su aplicación se estigmatizan y prohiben. La nueva Constitución argentina de 1949 declara «abolidos para siempre el tormento y los azotes» (art. 17). «No se impondrán castigos crueles o desusados», dispone la Constitución de Filipinas de 1940 (art. 3.°, sec. 1.ª, 19). «Las penas—establece la Constitución italiana—no pueden consistir en tratamientos contrarios al sentido de humanidad» (art. 27). Otras penas rechazadas por el Derecho penal moderno y excluídas de las legislaciones se repudian de modo expreso: la confiscación y las penas perpetuas en la Constitución brasileña (artículo 141, párrafo 31); la confiscación en la Constitución cubana (art. 24); la boliviana de 1947 prohibe la confiscación*

también el establecimiento de la pena de muerte para el comercio carnal entre personas de raza diversa.

(21) No todas las disposiciones provenientes de la época del nacionalsocialismo fueron abrogadas por el Consejo aliado de control; sólo lo fueron las inspiradas en su política; estas normas del Código de la legislación especial fueron abolidas por las leyes núms. 1 y 11 del Consejo aliado de control de 20 de septiembre de 1945 y de 30 de enero de 1946, respectivamente.

(22) El proyecto fué preparado por una Comisión nombrada por el Ministerio de Justicia, *Projetto Preliminare del Codice penale*, libro primo, Roma, 1949; libro secondo, libro terzo, Roma.

para los delitos políticos, la de infamia y la muerte civil (arts. 15 y 25).

La aspiración a la prevención *especial, a la reforma y readaptación social del delincuente, peculiar de las concepciones penales y penitenciarias de los países liberales democráticos de la anteguerra, en particular de Inglaterra y Estados Unidos, prende con más fuerza en la posguerra, y no sólo domina en el ordenamiento penitenciario: se incluye también como dogma fundamental en las Constituciones. «Las penas deberán aspirar a la reeducación del condenado», establece la Constitución italiana (artículo 27); las cárceles serán «adecuadas para la reeducación social de los detenidos» proclama la argentina (art. 29). El anhelo reformador, que siempre limitó su acción a los sujetos considerados susceptibles de corrección, se dirige ya también en los países democráticos a los criminales habituales, hasta ahora conceptuados incorregibles, y desde ha poco está surgiendo en aquéllos la preocupación de su posible readaptación a la vida social. El reciente XII Congreso Internacional Penal y Penitenciario (La Haya, septiembre de 1950) abordó y discutió ampliamente esta importante cuestión (23). También se inspira en igual sentido la resolución adoptada en el mismo Congreso de extender a los delincuentes adultos el tratamiento puramente educativo aplicado a los jóvenes delincuentes.*

Las ideas favorables a la mitigación en la ejecución de las penas, especialmente en las de privación de libertad, ideas que tan considerable desarrollo habían alcanzado ya en los países de régimen liberal democrático, arraigan en la posguerra con firmeza creciente. Se inicia la creación de las llamadas «prisiones abiertas», desprovistas de medios de aseguramiento de los reclusos, muros, rejas, cerraduras, celdas y en las que el fundamento de su régimen consiste en inculcar al preso el sentimiento de la propia responsabilidad (24). Inglaterra, en el Criminal Justice Act *(1948) suprime los trabajos forzados* (hard labour); *el aislamiento celular pierde terreno en todas partes.*

Pero este sentido de moderación y humanización del Derecho penal, que es una de las más relevantes consignas de la política criminal democrática, ha llegado a tener tono tan desmedido, que ha desatado ya la protesta de algún penalista celoso secuaz de aquella tendencia, justa reacción contra blanduras perniciosas, hasta el punto de que la pena deje de ser temida para ser deseada. «El Derecho penal — advierte aquél — debe continuar siendo el mismo: «Derecho penal» y no «Derecho premial» (25).

Otro de los aspectos más peculiares del Derecho penal liberal, el reconocimiento de garantías de la persona, se destaca en la posguerra con más pronunciado relieve. Las Constituciones de esta época recogen con vivo celo entre los derechos fundamentales de la persona, los que hacen referencia al orden penal. El principio de legalidad se proclama en la Constitución italiana (art. 25), en las Constituciones de los estados alemanes renano-palatino de 1947 (art. 6.°) y Wurtemberg-Hohenzollern (art. 17) del mismo año; en la de Baviera de 1946 (artículo 104, 1.°), en la Constitución (Grund-

(23) *Rapports sur le problème des delinquants d'habitude et de leur traitement,* en *Recueil des documents pénales et pénitentiaires,* Berna, 1947, septiembre; *Enquête de la Commission Pénale et Pénitentiaire,* Rapport Beleza dos Santos, *Traitement et liberation des délinquants d'habitude, Recueil,* 1948, página 382 y sigts. El citado XII Congreso penal penitenciario tomó sobre este asunto la siguiente resolución: «En el tratamiento de los delincuentes habituales debe tenerse presente la posibilidad de su mejoramiento. Por consiguiente, uno de los fines de su tratamiento debe ser la reeducación y readaptación social de estos delincuentes.»

(24) El XII Congreso internacional penal y penitenciario ha adoptado un voto favorable a este régimen de prisiones. Actualmente existen en Suecia, Dinamarca e Inglaterra. Vid. *Recueil de documents pénales et pénitentiaires,* Berna, 1950, pág. 11 y sigts. y pág. 28 y siguientes.

(25) Bettiol, *Sull'umanizaciones del Diritto penale,* en *Rivista italia di Diritto penale,* 1949, núm. 1.°, pág. 1 y siguientes.

*gesetz) de Bonn (art. 103, 3.°) y en la de la República democrática alemana de 1949 (art. 135, párrafo 1.°). El principio de irretroactividad de la ley penal, necesaria consecuencia de la norma de legalidad penal, se establece en las Constituciones de Baden de 1947 (artículo 16), en la de Hesse-Nassau de igual fecha (art. 18, 1.°) y en la de la República democrática alemana (art. 135, párrafo segundo); fuera de Europa, en la argentina (art. 29), en la cubana (art. 21), en la brasileña (art. 141, 29), en la de Bolivia (art. 31) y en la del Japón de 1946 (art. 39). En la citada Constitución argentina también se prohibe de modo expreso la aplicación de la ley penal por analogía, secuela ineludible de la idea de legalidad penal. Por último, he de recordar que en la declaración de los derechos del hombre, aprobada por la O. N. U. el 10 de diciembre de 1948, se establece la doble garantía de legalidad de los delitos y de las penas (*nullum crimen nulla poena sine prævia lege) *(26).*

Pero, al igual que en las leyes fundamentales de los países democráticos, hallamos con viva sorpresa estas mismas normas en las recientes Constituciones de las nuevas Repúblicas de influencia soviética: en la de la República democrática alemana de 1949 (art. 135), en la yugoslava de 1946 (art. 28), en la búlgara de 1947 (art. 82) y en la rumana de 1948 (art. 30), normas que están en notoria oposición con sus Códigos penales, que, inspirándose en el Derecho soviético, han abandonado o están próximos a abandonar el sistema de legalidad penal (27).

Otro principio que también constituye una garantía de la persona, conquistada y asegurada por el movimiento reformador de fines del siglo XVIII, es el de la personalidad de la pena. Que nadie sea castigado por el hecho de otro, que la pena recaiga solamente sobre el delincuente condenado, son ideas tan hondamente arraigadas en la conciencia jurídica de nuestro tiempo, que no precisaban ser acogidas ni en los Códigos ni en las Constituciones. Por esto causa viva sorpresa hallar esta declaración en buen número de Constituciones de posguerra; como si se tratara de una reciente conquista, la encontramos en Italia (art. 21), en Hesse-Nassau (art. 18, 2), en Baden (art. 916) y en Brasil (artículo 141, 30). Sólo el deseo vehemente de asegurar con la mayor firmeza posible los derechos de la persona puede explicar una declaración semejante.

Característica del Derecho liberal es también la norma, con fuerte raigambre en los acuerdos internacionales, de la no extradición de los reos políticos, principio que ha adquirido recientemente tan destacado relieve, que asume el rango de una norma constitucional (28), y con este carácter las nuevas Constituciones, la italiana (art. 26), la de Bonn (art. 26, 2), la brasileña (art. 141, 33) y la cubana (art. 31) lo inscriben en sus preceptos fundamentales (29).

El derecho de refugio, acordado por las legislaciones, a los perseguidos por causa política, que generalmente se hallaba consignado en leyes o en otras disposiciones de la legislación común,

---

(26) Se declara en su art. 10: «Nadie será condenado por acciones u omisiones que en el momento de su comisión no constituyan un hecho delictivo, conforme al derecho nacional o al internacional. No se impondrá pena más grave que la aplicable en el momento en que el acto delictivo haya sido cometido.»

En esta amplia fórmula de garantía de la persona creo ver un concepto peligroso para la seguridad de ésta en que el hecho (acción u omisión) constituya delito conforme al derecho internacional, pues mientras la expresión derecho nacional es clara y concreta y no puede suscitar duda, el término derecho internacional es aún vago en exceso y podría originar arbitrariedades deplorables.

(27) En Rumania, Hungría y Yugoslavia.

(28) En la anteguerra sólo hallamos regulada esta materia en la Constitución mejicana, que prohibe la celebración de tratados para la extradición de reos políticos (art. 15), y en la española republicana de 1931, que prohibió suscribir convenios o tratados que tuvieran por objeto la extradición de delincuentes político-sociales (art. 30).

(29) Art. 16, 2.°: «Los perseguidos políticos gozan derecho de asilo.»

también alcanza en la posguerra en algunos estados la jerarquía de precepto constitucional. Pero no es el otorgado el asilo generoso y amplio para toda clase de perseguidos políticos que antes se concedía, y que aún hoy se establece en la Constitución de Bonn (30); el derecho de asilo actualmente reconocido por ciertos países en sus Constituciones se limita a los perseguidos por ideas políticas afines a las que inspiran aquellas leyes fundamentales; los perseguidos de diferente ideología política quedan excluídos de esta protección. Este sentido restrictivo se halla en la Constitución francesa, que lo otorga a los perseguidos «por su acción en favor de la libertad» (31); en la italiana, que lo reserva a aquellos a quienes en su país se les impida el ejercicio de las libertades democráticos que ella establece (art. 10), y los estados alemanes Baviera (art. 105), Hesse-Nassau (rt. 7.°, 3) y renanopalatino (art. 16) lo conceden a los perseguidos respecto de quienes se hayan violado los derechos fundamentales reconocidos respectivamente en estas Constituciones; también de análogo modo lo concede la Constitución de la República democrática alemana (art. 10). También en los países de influencia soviética. Yugoslavia (art. 31), Bulgaria (art. 84) y Rumania (art. 35), sus Constituciones, imitando la rusa de 1936 (art. 129), conceden el derecho de refugio a los extranjeros perseguidos como defensores de los derechos de los trabajadores, de la independencia nacional o de la actividad científica o cultural, y se otorga asimismo a los propugnadores de las ideas democráticas (protección ésta no consignada en la Constitución rusa); la República popular húngara (art. 58, 2) lo otorga a los extranjeros perseguidos por su actitud democrática o a causa de su actividad a favor de la liberación de los pueblos.

V

La política criminal que bajo el influjo democrático predomina en la mayoría de los países, en particular en la Europa occidental, como hemos visto, ha mantenido con firmeza y ha vigorizado los principios básicos del Derecho penal liberal. Mas, a pesar de su conservación celosa, apenas terminada la segunda guerra mundial ha surgido un durísimo ordenamiento punitivo, en pugna bien notoria con aquellas normas. Los Estatutos de Nuremberg y de Tokio, así como la legislación aparecida en la mayoría de los Estados beligerantes para la represión de los crímenes de guerra relacionados con la guerra, colaboracionismo, incivismo, etc., han conculcado, como ya lo hizo el Derecho penal autoritario, sus principios fundamentales, el de legalidad de los delitos y de las penas, y con él la máxima reputada intangible nullum crimen nulla poena sine lege, *acogida en todos los Códigos penales de los Estados democráticos y exaltada a la condición de garantía constitucional; el principio de irretroactividad de la ley penal, vulnerado por numerosas leyes de posguerra aplicadas* ex post facto; *el de la personalidad de la pena, violado por el artículo 9.° del Estatuto de Nuremberg y por otras disposiciones, norma rechazada por el mismo derecho de guerra (32) y contra cuya infracción por los países vencedores ya protestó su santidad el Papa en el radio-mensaje al mundo en la Navidad de 1944 (33).*

Pero las desviaciones del Derecho penal liberal democrático contenidas en este nuevo ordenamiento represivo no se

---

(30) En su preámbulo.

(31) El Reglamento y usos de la guerra terrestre adoptado en La Haya en 1907, en su art. 23, último párrafo, considera ilícita la pena colectiva, de carácter pecuniario o de otra clase, que se imponga a la población del país ocupado por el ejército enemigo por hechos individuales, de los cuales dicha población no puede ser jurídicamente considerada solidariamente responsable.

(32) Después de declarar que nadie piensa en desarmar a la justicia en el castigo de los crímenes de guerra, S. S. el Papa añadía: «Pero si la justicia pretendiera juzgar y castigar no singulares individuos, sino colectivamente enteras comunidades, ¿quién no podría ver en semejante procedimiento una violación de las normas que presiden todo juicio humano?»

limitan al menosprecio de aquellos principios de garantía de la persona: representan también un abandono completo de las concepciones penales democráticas acerca de la esencia y finalidad de la pena. Mientras que en la legislación común de aquellos países domina el sentido de la llamada prevención especial, *que encierra la aspiración a la reforma y readaptación social del delincuente, las normas para el castigo de los crímenes de guerra se inspiran solamente en las ideas de expiación; la pena, con frecuencia la de muerte, se impone en ellas para que el condenado purgue y expíe con el dolor el hecho cometido, cuando no para satisfacer un deseo de venganza.*

Las disposiciones del citado nuevo ordenamiento represivo no sólo representan el contraste más completo con el humanitarismo del Derecho liberal y con su tono de profundo respeto a la persona, sino que muestran también una estrecha semejanza con el Derecho penal de los regimenes autoritarios.

Por otra parte, al enjuiciar la cuestión del predominio o de la decadencia en el mundo, y en particular en Europa, del Derecho penal liberal-democrático, es menester tener muy en cuenta que no es Rusia el único país donde se halla implantado un sistema represivo autoritario, sino que en las repúblicas populares de la Europa occidental, países satélites de Rusia, según las noticias que de ellos nos llegan, como ya he manifestado, han plasmado en la posguerra, o están a punto de hacerlo, sus instituciones penales en los moldes soviéticos autoritarios. En Rumania, después de la implantación del nuevo orden político, las leyes de 1 de marzo de 1948 y 30 de abril de 1949 han abolido la legalidad penal, introduciendo, con arreglo al Derecho soviético, la aplicación de la ley por analogía. En Hungría, recientemente, la ley II de 1950 ha anulado la parte general de su Código penal, sustituyéndola por otra «que sirve mejor a los intereses del socialismo y a la protección de los bienes sociales», según declara su introducción. Esta reforma ha suprimido, en su artículo 1.°, el principio de legalidad. También en Yugoslavia se proyectaban reformas en igual sentido; existe un proyecto de reforma de la parte general del Código penal, aprobado en 1947, inspirado en las ideas del penalista ruso Trainin, el más destacado representante de la ciencia penal oficial soviética. Así, contra el grupo de países de régimen penal liberal, se enfrenta un conjunto de estados que poseen un sistema penal autoritario.

VI

Después de cuanto hemos expuesto, ha llegado el momento de preguntarnos: ¿puede afirmarse, en verdad, que esté en crisis el Derecho penal liberal?

En el grupo de estados de la Europa oriental, en Rusia y en los sometidos a su dominio o a su influencia, su política criminal y sus ordenamientos penales se inspiran, o van camino de ello, en principios opuestos totalmente a los del Derecho penal liberal; las normas de éste, que hasta la posguerra rigieron en la mayoría de aquellos países, han sido sustituídas por otras, salidas de los modelos autoritarios.

Por el contrario, como hemos reiteradamente manifestado, en los países democráticos sus directrices liberales se han robustecido de modo sensible en la postguerra. Después del grave peligro que corrieron al aparecer los regímenes autoritarios, los principios liberales, en el campo penal mantienen con firmeza sus fundamentos tradicionales. Códigos penales y Constituciones políticas, en particular éstas, garantizan con energía creciente los derechos de la persona que caen en el ámbito punitivo. La legalidad de delitos y de penas, el repudio de la aplicación analógica de la ley, la retroactividad de las leyes penales, la personalidad de la pena, sin contar, fuera de su campo genuino, las múltiples garantías procesales, ya quizá excesivas, otorgadas a los delincuentes, y la prohibición de los tribunales de excepción, todos «los inolvidables derechos del hombre», que, conforme a las palabras de S. S. el Papa en el radiomensaje de Navidad de 1942, deben ser protegidos «contra los ataques de todo poder humano», todos se hallan hoy en la esfera penal recientemente asegurados, como nunca lo es-

tuvieron; quizá la fuerte embestida que sufrieron en los momentos de culminación de los derechos autoritarios ha agudizado en la posguerra la conciencia de los bienes que las garantías jurídicas otorgan. Sólo esto puede explicar la insistencia, superflua en apariencia, por ser ya consustanciales del moderno dederecho, con que estas garantías se acogen y establecen en las Constituciones de nuestros días.

Pero el exuberante desarrollo del espíritu liberal en el derecho y en la política criminal de nuestra época tiene su contrapartida sombría en los duros estatutos, leyes, decretos y ordenanzas para la represión de los crímenes de guerra y hechos afines, ordenamiento conculcador de los principios básicos del derecho liberal, y que por su semejanza con los preceptos punitivos de los regímenes autoritarios forma un cuerpo extraño, algo así como un tumor maligno, incrustado en las formas penales liberales.

Como el dios Jano, de la mitología romana, el derecho penal de los países democráticos en el momento presente ostenta dos rostros, dirigido uno hacia la humanidad y el respeto a la persona, el otro hacia la dureza, la expiación y la venganza.

EL NUEVO DERECHO FISCAL

POR

FERNANDO SAINZ DE BUJANDA

Pertenece esta conferencia a un curso que el Seminario de Problemas Hispanoamericanos consagra a «La crisis del mundo liberal». Esta disertación que van ustedes a escuchar va dirigida a mostrar la renovación que dentro del ámbito del Derecho fiscal se ha producido a impulsos de la transformación operada en el mundo que nos circunda. De ahí que otros oradores se hayan ocupado ya—o habrán de ocuparse en breve—del nuevo Derecho administrativo, del nuevo Derecho penal, del nuevo Derecho civil, etc. Todo lo cual implica el reconocimiento de que los acontecimientos políticos, sociales, económicos y otros de diversa índole dan origen a nuevas estructuras jurídicas. Dicho en otros términos: una de las ideas centrales del curso consiste en que el Derecho es un instrumento apto para plasmar y canalizar la corriente impetuosa de los nuevos hechos y en que la misión del jurista se endereza fundamentalmente a institucionalizar los nuevos contenidos que brinda la realidad en cada uno de los momentos de su evolución.

Reconozco, desde luego, la influencia notable de los hechos sobre el Derecho; pero me parece también evidente la influencia de signo contrario: la presión que las normas jurídicas, inspiradas en valores de seguridad y de justicia, pueden ejercer sobre la realidad, que discurrirá de distinto modo, según sea el cauce que aquéllas le señalen. El Derecho es, sin duda, un fiel espejo de la realidad; pero es también, de modo aún más acusado, un instrumento modelador del mundo circundante, y en esa misión indeclinable de buscar soluciones a los problemas reales y de configurar las formas de vida humana, individual o colectiva, es donde más acusadamente se manifiesta la tarea rectora del espíritu.

Está en crisis el mundo liberal,, el mundo en que el individuo, centro y eje del sistema social y político, ha gozado de una libertad jurídica y económica que tal vez jamás vuelva a alcanzar; el mundo también en que el propio individuo ha estado a la exclusiva merced de sus energías físicas e intelectuales, huérfano de tutela, de amparo, de protección. Falto, como hoy se dice, de seguridad económica.

De tal suerte que, aunque parezca paradójico, ese mundo individualista se aleja de nosotros para dar paso a nuevas fórmulas y soluciones que se insinúan en el horizonte con el designio de defender la vida individual en el seno de las organizaciones sociales.

En lo económico, la protección esencial del individuo se produce a través de los grupos totales en que éste se inserta: el Estado y los otros entes públicos son quienes en forma asociativa —como corresponde a su dinámica peculiar—satisfacen el creciente repertorio de necesidades comunes sentidas por los sujetos que en esos grupos se insertan. En el panorama de las necesidades humanas vemos cómo van perdiendo extensión las de signo individual o aislado al compás que se incrementan las necesidades comunes: idénticas para todos; satisfechas por el grupo político con la aquiescencia de los particulares interesados, y muchas veces a espaldas de toda conveniencia económica objetiva. Las necesidades individuales se están transformando en necesidades comunes, porque la experiencia muestra que aquéllas, dejadas a la iniciativa aislada de los particulares, quedaban muchas veces insatisfechas, y modernamente se piensa que la mejor forma de cubrirlas consistirá en elevarlas al rango de necesidades comunes para que sean los en-

tes públicos quienes se ocupen de obtener e invertir en su satisfacción los medios indispensables.

De esta suerte se dilata el ámbito de la actividad financiera, concebida como actividad económica asociada para la satisfacción de las necesidades comunes. ¿Y qué ocurre, mientras tanto, con el Derecho financiero, es decir, con el ordenamiento jurídico de esa actividad? Un fenómeno singularmente grave. Cuando esta disciplina parecía marchar con paso firme hacia su madurez conceptual; cuando había elaborado un núcleo de principios propios; cuando había articulado un sistema de instituciones jurídicas de la Hacienda, han irrumpido los nuevos acontecimientos a que antes he hecho alusión, y los esquemas del Derecho financiero, que apenas nacido ya podíamos considerar clásico, resultan inservibles para articular la realidad financiera contemporánea.

Nos encontramos, pues, en una de esas situaciones de divorcio, de creciente tirantez, entre los hechos y las normas, en el seno de esta disciplina. Situación de desequilibrio que sólo podrá superarse creando un nuevo Derecho financiero. Para fijar, a grandes rasgos, cuáles podrán ser su naturaleza y contenido, convendrá hacer una referencia esquemática a las mutaciones reales que impone la renovación de los esquemas jurídicos fiscales vigentes.

LA HACIENDA PÚBLICA EN EL MUNDO LIBERAL. — NEUTRALIDAD DEL PRESUPUESTO Y DE LOS IMPUESTOS

Se ha escrito que la ciencia de la Hacienda es *neutral* porque esta rama del saber no toma posición alguna directa eficiente en la determinación de los fines de los grupos políticos. La teoría de la Hacienda tiene un solo criterio para valorar la conveniencia del cumplimiento asociado de una necesidad común o financiera, y éste es un criterio de coste; es decir, un criterio económico. Tal neutralidad dista, sin embargo, de ser inoperante por completo, porque si el exceso de coste o sacrificio que para el grupo significa mantener la consecución de un fin por procedimientos asociados supera al interés de otra naturaleza —político, social, religioso—que ha motivado decretar el cumplimiento común, debe suponerse que la entidad política acabará borrando de la lista de sus fines a éste, abonándolo a su eventual logro por medios no financieros.

Ahora bien: si el criterio políticosocial domina sobre el estrictamente económico, es evidente que seguirá enriqueciéndose el repertorio de las necesidades comunes satisfechas en forma asociativa; es decir, por vía financiera. Este es precisamente, a mi juicio, uno de los fenómenos reales más acusados en la época en que vivimos. El criterio de la pura economicidad está siendo sustituído, al menos en su significación primaria e inmediata, por criterios políticosociales que se han instalado en el campo de la Hacienda. Con ello hay que contar para comprender la crisis que en esta disciplina se ha producido y los problemas de renovación que se ofrecen. Me referiré sumariamente a la neutralidad del impuesto y del Presupuesto en el mundo liberal antes de abordar el tema de la significación económicosocial que a estos dos instrumentos financieros se les atribuye en las modernas doctrinas y en la política real de los Estados.

«La neutralidad fiscal—ha escrito Masoin—constituyó la consigna de la política fiscal liberal.» Esa neutralidad reposa sobre la convicción de que el reparto existente de las rentas y de las fortunas es socialmente justo y económicamente útil. De ahí la definición del impuesto neutral que, a fines del siglo XIX, propuso el profesor americano Walker: «Es impuesto neutro aquel que no da origen a ninguna modificación en la situación material relativa —comparada—de los contribuyentes.» *(Leave them as you find. Rule of taxation.)*

Aunque el impuesto totalmente neutral es una utopía, según expresión del profesor Angelopoulos, porque la imposición produce siempre efectos económicos, es evidente que si el criterio de la neutralidad domina en un sistema fiscal, la influencia del impuesto en la realidad económica preexistente se

reduce al mínimo, y, por otra parte, los recursos que con el impuesto se obtienen se destinan de modo exclusivo a nutrir el Presupuesto financiero del Estado; es decir, a sostener los servicios públicos indispensables para la vida colectiva.

El principio de neutralidad se manifestó también, por consiguiente, en el ámbito presupuestario. Los Presupuestos del Estado, en la época liberal, constituyeron un simple acto de previsión de los recursos y gastos que habrían de producirse en cada ejercicio para el sostenimiento de los servicios públicos. Los Presupuestos eran, pues, estrictamente financieros.

En resumen: el principio de la neutralidad fiscal, dominante en la época liberal, se traduce prácticamente en el mantenimiento de los siguientes principios: principio de legalidad en la órbita fiscal y presupuestaria, principios de universalidad y de anualidad del Presupuesto—como freno de las actividades absorbentes del Poder estatal sobre la economía privada—y respeto escrupuloso a las instituciones jurídicas del Derecho privado y al mecanismo de financiación de las Empresas que ellas llevan implícito: libre disposición de los bienes por parte del propietario; libertad en las inversiones y en la política del crédito; libertad en la elección del sistema de contabilidad de la Empresa; libertad en la distribución de los beneficios o reservas; libertad en las ampliaciones de capitales, incluso con recursos de procedencia exterior, y mínima presión fiscal sobre las rentas privadas de signo individual y colectivo. Veamos ahora, a grandes rasgos, la transformación del mundo liberal en la órbita financiera.

LA CRISIS DEL MUNDO LIBERAL. PLANIFICACIÓN ECONÓMICA Y HACIENDA PÚBLICA

El objetivo general del nuevo Estado es la prosperidad social. Según el profesor ANGELOPOULOS, al que antes me he referido, toda la actividad estatal debe enderezarse: *a)* A la satisfacción de las necesidades sociales, que aparecen orgánicamente ligadas a la existencia y al desarrollo de la nación y de la economía. Se alcanza este propósito mediante el sostenimiento de los servicios públicos de interés general. *b)* Al desarrollo económico del país, mediante la utilización productiva de todos los medios humanos y materiales, con el fin de asegurar la ocupación total y el acrecimiento de la renta nacional; y *c)* A conseguir la elevación del nivel de vida, mediante una redistribución social y económicamente justa de la renta nacional. Dada esa nueva orientación de la doctrina—he citado a un profesor griego que es una de las figuras que más se han distinguido en la exposición del nuevo ideario, pero como él piensan otros muchos—, es lógico que la neutralidad de la Hacienda, propugnada por la escuela clásica, haya entrado en crisis. La política fiscal se endereza actualmente a la realización de los objetivos del Estado acordes con el fin supremo de la prosperidad social. Se hace necesario, por tanto, una sincronización y armonización de los objetivos del impuesto con los fines del Estado. Pero a su vez el Presupuesto, que constituye el instrumento financiero por excelencia, ha de considerarse también dentro del cuadro de la economía nacional. De ahí que el problema de las relaciones entre la planificación económica y la Hacienda pública deba ser estudiado desde ese doble punto de vista: fiscal y presupuestario.

Me referiré brevemente a esa doble faceta de la cuestión:

A) Como ha indicado el profesor LAUFENBURGER, el Presupuesto implica un amplio mecanismo de redistribución de la renta. A través de él se producen constantes interferencias entre el sector público y el sector privado de la economía, bien sea dirigiendo la producción y el consumo merced a un empleo adecuado de la herramienta tributaria, bien sea influyendo en la estructura social mediante la creación de nuevas rentas —sueldos, pensiones, auxilios económicos—y la financiación de las Empresas públicas. La significación económica del Presupuesto está, por consiguiente, teñida de significación social. De ahí que,

para poner un poco de orden en las ideas, sea conveniente distinguir lo que se ha dado en denominar el Presupuesto financiero de los llamados Presupuestos económico o nacional. El primero no es más que la institución clásica, vigente hasta nuestros días, que permite determinar el volumen de ingresos y gastos de una colectividad pública dentro de un ejercicio. Constituye, por tanto, un acto de previsión y de planificación parciales, limitado al sector público de la economía. El Presupuesto económico, en cambio, quiere ser un acto de previsión y de planificación integrales que somete a sus imperativos la totalidad de la vida económica nacional. El llamado Presupuesto nacional es una tentativa de conciliación de esas dos instituciones, extremo a que antes me he referido. El Presupuesto nacional sería un acto de previsión integral—porque calcula las consecuencias probables de todas las actividades económicas que se ejercen en el seno de la nación—y de planificación parcial, porque su carácter imperativo no se extendería a las actividades económicas del Estado.

En la política real de los Estados contemporáneos, el único ejemplo de Presupuesto económico integral o totalizador es el soviético. Los ensayos realizados en Inglaterra, en Holanda, en Suecia y en Noruega se aproximan más bien al módulo que es denominado Presupuesto nacional. Lo que en estos países se ha intentado después de la segunda guerra mundial es *racionalizar* el mecanismo financiero del Estado, bien sea orientando la política económica general, bien mostrando a los gobernantes, con la claridad y precisión posibles, los recursos económicos efectivos del país para sincronizar y adaptar a ellos la política fiscal.

Pese a la distinción que acabo de formular entre Presupuesto económico y Presupuesto nacional, es lo cierto que la idea clásica del Presupuesto se encuentra en crisis. Toda la política de gastos e ingresos del Estado se integra dentro de la política económica total, que a su vez está supeditada, en casi todos los países, a objetivos de política social. Mas como los nuevos conceptos financieros no están aún perfectamente definidos, ni es posible tampoco prever el porvenir que aguarda a las nuevas ideas en el campo de la teoría financiera, entiendo que en el actual momento de crisis el jurista debe mantener la definición del Presupuesto vigente hasta nuestros días, sin perjuicio de introducir en ella las innovaciones técnicas indispensables para adaptarla a los nuevos tiempos. Estas ideas matrices plasmaron en unas conclusiones que formulé ante el Congreso de Basilea, en septiembre de 1949, por el Instituto Internacional de Finanzas Públicas. Como en esas conclusiones se resume mi pensamiento sobre esta materia, me permito darles lectura de las mismas, para no dilatar en extremo esta conferencia. Son las siguientes:

1.ª El Derecho presupuestario, considerado como una parte del Derecho financiero del Estado, comprende fundamentalmente las reglas jurídicas según las cuales deben ser formados, aprobados y fiscalizados los actos de previsión de los Poderes públicos destinados a fijar para cada ejercicio el importe de los gastos necesarios al sostenimiento de los servicios públicos y el volumen de los ingresos de que podrán disponerse con este fin.

2.ª El Derecho presupuestario puede comprender también *leyes de programa* que fijen las cantidades globales destinadas a sufragar los gastos que origine la realización de obras de gran envergadura cuyo coste deba repartirse en una pluralidad de ejercicios.

3.ª El Presupuesto y los ingresos deben ser reglamentados jurídicamente, teniendo en cuenta, de un modo primario, la función que cumplen en la vida financiera del Estado, con abstracción—dentro, repito, del marco del Derecho financiero—de los objetivos económicosociales a que puedan eventualmente estar enderezados.

4.ª Es deseable que se realice un esfuerzo en el campo del Derecho público para que lleguen a fijarse los principios y reglas jurídicas fundamentales a los cuales deba ajustarse la actividad de la Administración, al margen del ámbito presupuestario, para dar satisfac-

ción a los postulados de justicia social que hoy constituyen el eje fundamental de la política económica.

5.ª Si esta teoría científica se realiza, veremos nacer un nuevo dominio públicos—el Derecho de la economía—que al lado del Derecho financiero *stricto sensu* fijará los instrumentos jurídicos de que los Estados han de servirse para desenvolver sus nuevas funciones económicas en el seno de la comunidad.

B) La planificación económica influye también, naturalmente, en los fines del impuesto. Ya no se destina éste pura y exclusivamente a cubrir los gastos producidos por el sostenimiento de los servicios públicos, sino que se aspira fundamentalmente a cooperar en los fines de la política económica general, fomentando la producción, interviniendo intensamente en el mecanismo de formación de los precios, frenando el consumo, impeliendo o restringiendo el ahorro, y en otras múltiples manifestaciones que no es posible enumerar siquiera en el corto tiempo de una conferencia. A tales extremos ha conducido este afán de emplear la herramienta tributaria en el servicio de objetivos extrafiscales, que el propio profesor LAUFENBURGER, con frase muy expresiva, ha escrito recientemente que «el impuesto político devora al impuesto fiscal».

El examen de las consecuencias a que puede conducir la nueva concepción del impuesto y de los resultados que ya ha producido su empleo con tales propósitos en la política de ciertos Estados es una de las cuestiones que más apasionan en nuestros días a los cultivadores de las disciplinas financieras. No me es posible entrar en ellas porque el tema de esta conferencia es el nuevo Derecho fiscal, y sólo me he referido a la transformación de los supuestos reales sobre los que ese Derecho opera para justificar o explicar la crisis en que se encuentran los conceptos básicos y tradicionales de esa disciplina. Entiendo, sin embargo, que el jurista habrá también de tener mucha cautela antes de incorporar a su léxico los vocablos que se emplean para designar realidades económicas y financieras que aún no han plasmado en un sistema definido de instituciones. Parece mejor táctica y de más fecundo resultado mantener los conceptos clásicos o tradicionales, injertar en ellos las innovaciones técnicas indispensables y no dar entrada en el recinto del Derecho ni en los textos legales más que a ideas o conceptos que reflejen con la claridad apetecida las nuevas realidades de la Hacienda. En suma: me limito a proponer que antes de construir de nueva planta un nuevo Derecho fiscal procuremos los juristas remozar el Derecho fiscal que nos han legado las generaciones precedentes, modernizándolo y ajustándolo a las circunstancias en que hoy vive el mundo. Ese Derecho fiscal viejo—o liberal, si se quiere—, debidamente remozado, será el nuevo Derecho fiscal a que el título de esta conferencia se refiere. Voy a exponer a ustedes muy rápidamente los principales temas o cuestiones que deben contribuir a esa renovación.

EL NUEVO DERECHO FISCAL

El nuevo Derecho fiscal debe cumplir una doble misión: asegurar al Estado la obtención de los recursos necesarios para financiar los servicios públicos y preservar al contribuyente frente a abusos o extralimitaciones de los órganos de la Administración. Esas dos tareas fundamentales pueden alcanzarse si los instrumentos de imposición son adecuados a las realidades económicas gravadas y si aquéllos han alcanzado, además, el perfeccionamiento técnico indispensable. La adaptación de los impuestos a las realidades económicas es tarea que rebasa los confines estrictos del Derecho para insertarse en el campo de la teoría financiera. El perfeccionamiento técnico de los impuestos tiene, en cambio, una dimensión jurídica de importancia decisiva para la justa y ordenada convivencia de los administrados en una organización política. Sean cualesquiera los principios dominantes en la estructura y funcionamiento de esa organización y los postulados o directrices de su política social y económica, es evidente que el impuesto, una vez configurado por los órganos a quienes, según la Constitución, corresponda ese cometido, debe aplicarse

con la máxima precisión, evitando torcidas interpretaciones o infracciones de los preceptos vigentes bajo pretexto de allegar más fondos para el Tesoro público.

En el momento histórico presente sigue siendo la ley la mejor garantía de justicia y de seguridad para los súbditos de los Estados. Ciertamente que en ella pueden cobijarse preceptos injustos, confusos o insuficientes. Pero todos esos inconvenientes pueden superarse o atenuarse por obra de la doctrina y de la jurisprudencia. Mal arreglo tendrán, en cambio, los males provenientes de una acción administrativa ciega e irreflexiva, omnipotente, propensa a abusar de su poder a costa de las economías privadas.

Cuando las relaciones entre el Fisco y los contribuyentes discurren principalmente por los cauces trazados por la Administración, forzoso es reconocer que la justicia padece y la seguridad se volatiliza. No es extraño que así suceda. Por muy correctos y bienintencionados que sean los procedimientos utilizados, la Administración propende a inspirarse en criterios puramente empíricos, en razones de conveniencia inmediata, en soluciones simplistas que allanen los obstáculos que puedan presentarse al liquidar y recaudar los tributos. Se olvidan así los fundamentos de la imposición y los límites de las diversas figuras impositivas. La ley, en cambio, sigue siendo —pese a los ataques que se le han dirigido en los últimos decenios desde diversos campos políticos y doctrinales— un firme asidero contra abusos y desvaríos. La peculiar estructura de sus mandatos, las solemnidades a que ha de ajustarse su elaboración y la preeminencia que ocupa en la jerarquía de las normas son garantías de precisión y claridad en la definición y reglamentación de los diversos elementos que integran las relaciones tributarias. Gracias a la ley puede darse, además, a la materia fiscal toda la estabilidad de que pueda ser susceptible. Se enlaza así el problema de la codificación fiscal con el tema del perfeccionamiento técnico de los instrumentos de imposición. Ya me he referido en alguna otra ocasión a ese problema, y en unos *Estudios de Hacienda Pública*, que pronto verán la luz, me ocupo nuevamente del tema con cierta amplitud. Por ello, me limito hoy a poner de relieve ante ustedes la conexión profunda que existe entre el perfeccionamiento del Derecho fiscal y la codificación. Pese a todas las mudanzas inherentes a la vida de los impuestos, el estudio destaca que *la unidad lógica del fenómeno tributario impone la unidad de su reglamentación jurídica*. Por ello, la primera y fundamental tarea para que nazca un nuevo Derecho fiscal consistirá en ordenar las normas del Derecho positivo. Semejante tarea ha de actuar en una triple dirección: 1.ª Sistematización formal de los instrumentos de imposición. 2.ª Coordinación de los distintos impuestos; y 3.ª Refundición de las normas que reglamentan cada tributo.

Terminada la tarea codificadora, en el triple aspecto que acabo de señalar, será posible alcanzar los dos objetivos fundamentales del nuevo Derecho fiscal a que antes me refería. El primero de ellos—ajuste de los impuestos a las realidades económicas del país—habrá de vencer, naturalmente, los problemas de índole económica, social y política que la teoría de la Hacienda tiene planteados desde los orígenes de esta disciplina; pero es obvio que, cualquiera que sea la actitud que frente a esos problemas se adopte, la codificación de los principios y normas fundamentales en materia fiscal permitirá llevar a la práctica, con prontitud y precisión, las orientaciones de la política financiera. Todo el mundo sabe el innegable servicio que la codificación alemana de 1919—contenida en la llamada *Reichsabgabeordnung*—prestó a los reformadores fiscales del nacionalsocialismo, y, en términos generales, puede afirmarse, sin temor a error, que el perfeccionamiento formal de los instrumentos de imposición constituye un auxiliar precioso para cualquier reforma tributaria de fondo. La codificación asegura, pues, al Estado la obtención de los recursos indispensables para llevar adelante su política financiera. Pero también preserva al contribuyente contra abusos o extralimitaciones de la Administración. Este segundo objetivo queda servido por la codificación

bajo formas diversas. Las tres principales son, a mi juicio, las siguientes: 1.ª La codificación robustece el principio de legalidad en la órbita fiscal, y ese principio contribuye a su vez a unificar, bajo criterios científicos de cierta estabilidad, la interpretación de las normas tributarias. 2.ª La codificación recoge y sistematiza una serie de principios y de normas fundamentales a los cuales que deben ajustarse los actos administrativos en la órbita fiscal, trazándose de ese modo, con bastante nitidez, la línea divisoria de la actividad reglada y la actividad discrecional. De ese modo lo contenciosofiscal puede cumplir debidamente su misión protectora de los derechos públicos subjetivos en la órbita tributaria; y 3.ª La codificación fiscal formula con claridad y vigor las obligaciones fundamentales del contribuyente en punto a la declaración de hechos imponibles y sistematiza las sanciones y penas por infracción de los deberes tributarios.

El problema de la penalidad es, justamente, uno de los que más atención deben merecer en el nuevo Derecho fiscal. En el momento presente las leyes tributarias españolas establecen sanciones heterogéneas y de la más variada gravedad. A su vez, en la órbita de cada tributo se aplican criterios administrativos dispares, y todo ello contribuye a crear una atmósfera de inquietud en el contribuyente y de confusionismo en la Administración. Por otra parte, la complejidad de los deberes fiscales y la multiplicidad de las disposiciones en que éstos se establecen y regulan justifican que las sanciones no puedan aplicarse siempre en toda su integridad, porque muchas infracciones son absolutamente involuntarias y el factor de la culpabilidad no puede dejar de tenerse en cuenta dentro del Derecho fiscal. Para que las sanciones puedan aplicarse íntegramente y con cierta uniformidad, es necesario que el contribuyente tenga clara conciencia de sus deberes y de las infracciones cometidas, y esto sólo puede lograrse codificando, como antes decía, los principios generales de la imposición. Por otra parte, cuando esto se consiga, volverá a resplandecer la veracidad en las contabilidades y balances, que hoy ha desaparecido casi por completo en la vida de las Empresas mercantiles, temerosas de verse envueltas en expedientes económicoadministrativos de consecuencias insospechadas. Cuando la ley fiscal sea clara y precisa, cuando las penas y sanciones sean ajustadas a la verdadera gravedad de las infracciones, los contribuyentes no podrán invocar excusa ni pretexto alguno para falsear su contabilidad. La veracidad de los balances prestará, además, un servicio inestimable para el cálculo de la renta nacional, que constituye una tarea fundamental para racionalizar la política financiera de los Estados contemporáneos.

Tales son, expuestas a grandes rasgos, las principales ideas y preocupaciones que han de presidir la elaboración del nuevo Derecho fiscal. En esa elaboración la Universidad ha de desempeñar un papel preponderante. Es ineludible que las nuevas promociones de estudiantes adquieran sobre la materia financiera y tributaria una formación jurídica tan sólida y extensa, por lo menos, a la que reciben en otros sectores o ramas del Derecho. Con ese bagaje podrán más tarde, en su vida profesional y desde los más variados puestos de la Administración pública, contribuir a que la aplicación de las normas tributarias se desenvuelva en armonía con el resto del ordenamiento jurídico del país. Cosa difícil de alcanzar si nuestros estudiantes sólo descubren en las aulas universitarias los aspectos técnicos o económicos de la actividad financiera. Porque, en último término, la novedad fundamental del nuevo Derecho fiscal es ésta: que por primera vez comienza a ser *Derecho* en la más genuina significación de este vocablo.



BRUJULA DEL PENSAMIENTO

LA ESTRUCTURA DEL SABER MEDICO A LA LUZ DE LA HISTORIA

POR

PEDRO LAIN ENTRALGO

Imaginad un inmenso escenario teatral: un escenario múltiple, con tantos compartimientos escénicos como regiones del planeta históricamente importantes: China, la India, la cuenca mesopotámica, las tierras altas del Irán, el Mediterráneo y su contorno, las diversas partes de Europa, las dos Américas. Imaginad, además, que en cada uno de esos compartimientos fuese representada la historia a él correspondiente, mediante la acción de unos cuantos personajes. Asistiríamos así a un complejo drama, cuya estructura suscitaría en nosotros no pocos problemas. Por los menos, los cuatro siguientes:

qué ha pasado realmente en cada compartimiento escénico: es el problema de las *historias particulares* de los diferentes pueblos;

qué relación existe entre esas "historias particulares", y si esa relación puede ser reducida a unidad: es el problema de la *historia universal;*

qué es y qué significa ese múltiple, total y unitario suceder en la vida y en el ser del hombre, su protagonista: es el problema de la *filosofía de la historia;*

quién es el verdadero autor del drama representado, y cómo puede serlo: a tal problema trata de responder la *teología de la historia.*

Permítase que yo, modesto historiador de la Medicina, me limite a discernir la fracción médica de ese gigantesco drama. En cada uno de esos compartimientos escénicos, uno de los actores se emplea, en efecto, en el oficio de conocer y curar las enfermedades de sus semejantes: es el médico. Su acción, genéricamente igual en todo lugar y en todo tiempo, presenta en cada porción del escenario una figura distinta y cambiante. ¿Qué parecido tienen entre sí el chamán de los pueblos primitivos, el médico-sacerdote de Babilonia, el asclepiada errante de la Grecia clásica, el médico sangrador y purgador que pintan Quevedo y Molière y el cirujano y el psicoterapeuta de nuestro tiempo? Y ¿cómo olvidar, por otra parte, el sucesivo y constante cambio de la figura del médico dentro de cada compartimiento escénico, al ir pasando el tiempo?

Pensemos, a título de ejemplo, en las riberas del Tigris y el Eufrates: donde actuaron los *bârû* y *âshipu* de la época de Hammurabi, y luego los lectores de Avicena, hoy se prescribe aureomicina y se practican, dentro de niquelados quirófanos, las mismas laparatomías que en Madrid, en París o en el *Medical Center*, de Nueva York.

Pues bien: ante esa escena múltiple y cambiante que el saber médico nos ofrece cuando se le considera históricamente, hemos de proponernos hoy dos cuestiones fundamentales:

1.ª Mirada en su conjunto la historia del saber y de la operación del médico, ¿posee en sí misma una estructura, un orden interno racionalmente discernible?
2.ª En el caso de que tal estructura exista y pueda ser descrita, ¿qué relación tiene con la historia universal, con la historia del hombre en cuanto hombre?

"Distinguir para unir", dice un viejo aforismo metódico. Fieles a él, comenzaremos distinguiendo las varias subestructuras parciales que componen esa buscada estructura total de la historia del saber médico. Y puesto que un examen somero de tal historia nos enseña que en ella hay simultáneamente algo que pasa o deja de ser, algo que progresa o está llegando a ser y algo que perdura invariable o sigue siendo, iniciaremos nuestra reflexión separando en el cuerpo unitario de la historia de la Medicina una subestructura transeúnte, otra progrediente y otra invariante.

LA SUBESTRUCTURA TRANSEÚNTE

Detengamos nuestra mirada en una situación histórica cualquiera. Por ejemplo, en la correspondiente a España durante la primera mitad del siglo XVII. Un escritor de la época, Quevedo, nos ofrece una donosa estampa de lo que entonces era la actividad del médico: "La ciencia es ésta: dos refranes para entrar en la casa: el *¿Qué tenemos?*, ordinario; *Venga el pulso*, inclinar el oído; *¿Ha tenido frío?* Y si él dice que sí primero, decir luego: *Se echa de ver. ¿Duró mucho?* Y aguardar que diga cuánto, y luego decir: *Bien se conoce. Cene poquito, escarolitas, una ayuda.* Y si dice que no la puede recibir, decir: *Pues haga por recibilla.* Recetar lamedores, jarabes y purgas, para que tenga que vender el boticario y que padecer el enfermo. Sangrarle y echarle ventosas; y hecho esto una vez, si durare la enfermedad, tornarlo a hacer hasta que acabes con el enfermo o con la enfermedad. Si vive y te pagan, di

que llegó tu hora; y si muere, di que llegó la suya. Pide orines, míralos a lo claro, tuerce la boca. Y, sobre todo, advierte que traigas barba, porque no se usan médicos lampiños, y no ganarás un cuarto si no pareces limpiadera" (1).

Descartemos de buen grado el tanto de caricatura que en la precedente descripción pueda haber, y siempre quedará en ella un considerable resto de retrato fiel, de puro retrato. De esa realidad que fué el médico europeo del siglo XVII, ¿qué queda en el médico actual, hombre bien rasurado y recetador eficaz de antibióticos, vitaminas y cortisona? La pregunta puede ser referida a cualquier situación histórica, incluídas las más próximas a la nuestra. Cuenta Friedrich von Müller que los clínicos conservadores de Tubinga, donde él fué discípulo de Liebermeister y de Jürgensen, solían decir, comentando las ideas progresivas de este último: "Este Jürgensen no quedará tranquilo hasta que la misma pulmonía (que entonces—1880—pasaba por ser una enfermedad debida al enfriamiento) sea incluída entre las enfermedades infecciosas" (2). No sería difícil acumular testimonios de esta índole.

Sí; el contenido de la ciencia y de la operación del médico pasa fugazmente. Trivial verdad, hoy más que nunca confirmada por la realidad histórica. Pero mi cometido actual no consiste en repetir otra vez, frente al curso de la historia de la Medicina, el dicho que suelen atribuir a Heráclito, sino en tratar de entender ese inexorable tránsito. Dos preguntas dan expresión concisa a ese propósito, una tocante al "qué" y otra al "cómo" de la transitoriedad.

¿Qué es lo que "pasa" en la historia de la Medicina? ¿Qué es lo que en ella se va para no volver, como la juventud que Rubén cantaba? La respuesta es sencilla: pasa lo mucho que no pertenece a la subestructura que he propuesto llamar invariante; pasa, en rigor, casi todo. Por orgullosos que nos sintamos de nuestros actuales recursos diagnósticos, desde la ya vieja auscultación hasta la más reciente exploración química o eléctrica, ¿podemos estar seguros de su perduración dentro de doscientos años? Yo, por lo menos, no lo estoy.

Mas ¿cómo pasa lo que en la Historia pasa, cómo se va hacia el pasado lo que en puro pasado se convierte? Grave cuestión, a la que debe contestarse discerniendo dos modos de pasar radicalmente distintos entre sí: la asunción y el abandono. Un saber o un quehacer pueden convertirse en puro pasado, quedando asumidos

(1) "Libro de todas las cosas". *Obras completas. Prosa,* Madrid, 1941.
(2) *Lebenserinnerungen,* München, 1951.

en otros que el hombre considera preferibles: tal es el mecanismo elemental del progreso. O también —y éste es el caso de la subestructura que ahora nos ocupa—porque los hombres, con deliberación mayor o menor, llegan a abandonarlos. La "subestructura transeúnte" del saber médico se halla integrada, en consecuencia, por el sucesivo abandono de cuanto en tal saber va quedando convertido en puro pasado. Pero con ello, nuestro problema no ha hecho sino desplazarse, puesto que no sabemos todavía cómo y por qué es abandonado por el hombre lo que éste, en su historia, abandona. Cinco son, a mi juicio, los modos y las razones más importantes de esa constante faena de dejación: el advertimiento del error, el sentimiento de hastío, la caída en el olvido, el afán de notoriedad y la presión del odio.

El hombre puede incurrir individual y colectivamente en errores, y ésta es la principal razón por la cual su historia no es un simple progreso. Mas también es capaz de advertirlos, porque el objeto específico de su mente es la verdad, no el error; y cuando ello acaece, la primera consecuencia de tal descubrimiento es el abandono biográfico o histórico de lo erróneo. Así fueron abandonadas las ideas galénicas sobre el movimiento de la sangre, cuando Miguel Servet, Realdo Colombo y William Harvey descubrieron su grave discordancia con la realidad; así, Virchow relegó al pasado la doctrina de las crasis, de Rokitansky.

Menos espectacular, tal vez, pero no menos real y efectiva es la acción del hastío. En otros órdenes de la actividad humana—principalmente, en el arte—, el hastío es una frecuente causa de mudanza histórica. Los hallazgos artísticos acaban por convertirse en fórmulas repetibles, y la repetición pronto desplaza a la *bestia cupidissima rerum novarum* que, en todo momento, es el hombre. Así ocurre a veces en Medicina. Ciertos procedimientos técnicos y ciertos modos o estilos del saber son abandonados por otros, no porque estos últimos sean más perfectos que aquéllos, sino por la ingénita tendencia humana a modificar lo que la reiteración ha llegado a hacer monótono. En las invectivas de Petrarca contra los médicos de su tiempo, ¿no había, aparte la ineficacia terapéutica de mis colegas de antaño, un íntimo sentimiento de hastío, muy precozmente "moderno", frente a la rutina intelectual y operativa del galenismo medieval?

En otros casos, es el olvido histórico la causa del abandono. Cuando la transmisión del saber se cumple por vías muy escasas y angostas, o cuando la actividad intelectual decae, en aras de cualquier actividad pragmática, no es infrecuente que los hombres

lleguen a olvidar algo que antes supieron. La primera de esas dos razones hizo que se perdiera una vez la práctica de la auscultación del tórax, expresamente mencionada en el escrito hipocrático *De morbis* y por completo olvidada en los siglos subsiguientes; y por obra de la segunda, es seguro que los hombres de hoy estamos olvidando alguno de los saberes científicos que tan esforzadamente conquistaron nuestros padres y abuelos durante los cien últimos años.

Mencionaré, por fin, la frecuente acción innovadora del afán de notoriedad y la no infrecuente operación supresora—terrible, a veces—del odio. ¿Cuántas veces los médicos han sustituído un saber o una técnica por otros nuevos, sin más móvil que la vanagloria de ver manuscrito o impreso el nombre propio? Y ¿cuántas otras el odio entre los hombres—odio religioso, racial, nacionalista o de clase—ha tratado de reducir al olvido una parte de los saberes y las técnicas que constituían el patrimonio del adversario? En verdad, no es necesaria una formación histórica muy extensa y profunda para citar ejemplos pintorescos y ejemplos penosos de una y otra posibilidad.

Sería una sugestiva empresa intelectual estudiar cómo esos cinco motivos han actuado en la configuración de las sucesivas situaciones históricas. Aquí he debido conformarme poniéndolos en serie e indicando su diversa eficacia. "Toda carne es como heno y toda su gloria como flor de heno; sécase el heno y su flor cae", dice la Escritura *(I Petr.*, I, 24). La Historia, hija tanto del espíritu como de la carne del hombre, lleva sobre sí esa sentencia inexorable. Pero la fatal transitoriedad de nuestras creaciones, y la forzosa consecuencia de esa fugacidad inexorable—la gran lejanía vital de cuanto en la Historia va siendo remoto—, no deben movernos al menosprecio de lo pretérito. Y no sólo porque también lo actual pasará, en lo poco o en lo mucho que de *flos foeni* tenga, sino, ante todo, porque en el seno de cualquier situación histórica hay siempre, junto a lo caduco y perecedero, momentos progredientes y momentos invariantes. Tratemos de ver cómo unos y otros se ordenan entre sí.

LA SUBESTRUCTURA PROGREDIENTE

No todo lo que pasa en la Historia es objeto de puro abandono. Otra parte de eso que pasa deja de ser actual, quedando asumida en obras y acciones, que el hombre estima superiores a aquellas en que lo transitorio tuvo anterior existencia. La invención del

neosalvarsán hizo "pasar a la historia" al salvarsán; pero el salvarsán "pasó", quedando real e históricamente asumido en el producto que le sustituía. Este peculiar modo ascendente de "pasar quedando" suele recibir el nombre de "progreso".

No puedo ni debo hacer ahora una crítica detenida del progresismo. Me limitaré a decir que la doctrina progresista acierta y yerra a la vez. Nadie podrá negar que la eficacia terapéutica del médico viene progresando velozmente de siglo en siglo, desde hace cinco, y como ella, el saber humano acerca de la Naturaleza; pero nadie se atreverá a sostener hoy que la pintura europea ha seguido un curso progresivo desde Botticelli y Leonardo, o que la moral soviética constituye un progreso respecto a la moral cristiana, o que la relación entre dos culturas cualitativamente distintas deba ser entendida con mentalidad puramente progresista, o, en fin, que en el curso de la Historia no sean posibles dolorosas regresiones. Ateniéndome, pues, a lo que en ella es efectivo progreso, llamaré "subestructura progrediente" de la historia de la Medicina a la parte del saber médico que desaparece porque ha servido de fundamento a otro saber ulterior más acabado y eficaz, más capaz de dar razón intelectual de la realidad del enfermo y más idóneo para ayudar a éste a su curación.

El problema consiste, claro está, en determinar con alguna precisión el contenido y el sentido de esa estructura progrediente, cuando desde nuestro nivel temporal se contempla la historia entera del saber médico. En espera de más satisfactoria propuesta, me atrevo a describirla, distinguiendo en ella tres motivos principales: la indoeuropeización, la totalización histórica y la penetración en lo real.

I. Llamo *indoeuropeización*, como es obvio, a la progresiva extensión geográfica de los saberes médicos conquistados por los indoeuropeos. Atengámonos por modo exclusivo a la rama más preclara del viejo tronco indoeuropeo, la helénica, y consideremos la difusión de la llamada "medicina hipocrática en la primera mitad del siglo IV a. d. J. C.: un exiguo rincón del Mediterráneo, desde la Magna Grecia hasta las costas del Asia Menor, era entonces todo su ámbito. Durante la Edad Media, esa medicina indoeuropea—hipocrática y galénica—penetrará en el seno de una cultura semítica, la del Islam; se extenderá con ella por amplios territorios de Asia y Africa, y logrará prevalecer en toda Europa. Más tarde, convertida ya en "medicina moderna", pasará a las dos Américas. Y desde el siglo XIX irá conquistando uno a uno todos los rincones del planeta, hasta los más alejados de la na-

tiva Grecia. Descontados los poquísimos grupos humanos no colonizados todavía, ¿qué pueblo, cualquiera que sea su raza, su lengua y su religión, deja hoy de practicar la auscultación, contar el número de hematíes, explorar con rayos Roentgen e inyectar penicilina? Con otras palabras: ¿qué pueblos dejan de utilizar los resultados de la medicina indoeuropea?

Dos razones concurrentes ayudan a explicar tan fabuloso triunfo: la superior eficacia de esa medicina y el carácter de los hombres que la han hecho. Puesto que la penicilina permite tratar las neumonías con máxima eficacia, y la auscultación diagnosticarlas con máxima seguridad, es natural que a una y otra procuren recurrir todos los neumónicos, cultos o salvajes, si de ellas tienen noticia. Ello sería suficiente para dar cuenta de la paulatina extensión universal del saber médico indoeuropeo; pero a la espontánea operación histórica de esa eficacia diagnóstica y curativa de nuestra medicina debe sumarse el vigor con que los progresivos y expansivos hombres indoeuropeos han difundido siempre sus propias creaciones. Sin ese vigor no se podría entender adecuadamente la prodigiosa fortuna histórica de aquellos pastores nómadas y domadores de caballos que un día, hace varios miles de años, comenzaron a emigrar desde el Turquestán chino y las llanuras rusas hacia las tierras del Sur y el Occidente.

Desde que comparece en la escena de la Historia, el indoeuropeo se halla dominado por una constante e impetuosa tendencia a salir de su situación en busca de otra más alta y satisfactoria. Ulises, Hernán Cortés y Fausto son los tipos representativos de esa inquieta variedad étnica y cultural de la especie humana (3). Heiberg apeló a la tesis de un originario "impulso uliseico" *(Odysseustrieb)* para explicar la génesis y el rápido progreso de la ciencia griega; Körner ha preferido hablar del "espíritu pesquisidor de los jonios" *(ionischer Forschergeist)*; pero una y otra expresión podrían ser lícitamente aplicadas a todas las configuraciones históricas del hombre indoeuropeo. "Todo lo penetramos e queremos saber", decía de sí y de sus compañeros Bernal Díaz del Castillo, soldado de Hernán Cortés en la conquista de Méjico. La frase constituye un buen lema para la empresa de quienes, desde Prometeo, han ardido en ese deseo, insaciables de conocer y poseer la realidad. El sentimiento que Bernal expresaba ha per-

(3) Lo que comenzó siendo "étnico" ha llegado a ser "cultural": un semita o un chino pueden ser hoy paladines de la actitud indoeuropea frente a los problemas de la existencia humana.

mitido que los médicos de color puedan prescribir hoy atebrina y antibióticos en el interior de la selva tropical.

II. Con el nombre de *totalización histórica* me refiero al sucesivo proceso de incorporación de todos los saberes médicos valiosos, cualquiera que sea su origen, al seno de la medicina indoeuropea. Lo cual equivale a decir que la gran eficacia histórica de ésta procede de dos fuentes: su propia virtualidad inventiva y una despierta capacidad para hacer suyo todo lo humanamente útil.

Frente a la sabiduría de Oriente, los griegos enseñaron a conocer y a manejar las cosas según lo que ellas "son" por sí mismas, y gracias a esa enérgica y constante referencia al "ser" propio de las cosas fué posible una ciencia válida para todos los hombres. Poco más tarde, y a través de la filosofía estoica, afirmarán los mismos griegos que nada humano debe ser ajeno al hombre: junto a una ciencia de validez universal—tal era, al menos, su pretensión—fué así proclamada por vez primera una ciudadanía universal, sólo basada en la naturaleza humana. Tal fué el supuesto natural e histórico de ese principio cristiano, a que da tan clara y honda expresión el "Todos somos hijos de Dios" de nuestro lenguaje familiar.

Las consecuencias históricas de haber concebido así la unidad del género humano han sido espléndidas. Si nada humano debe serme ajeno, como sostuvo la sentencia estoica, y si, por añadidura, el *Logos* divino es luz que ilumina a todo hombre que viene a este mundo, como afirma el cuarto Evangelio, por necesidad habré de sentirme impelido a buscar y hacer mío todo lo verdadero y todo lo valioso que los demás hombres hayan podido encontrar o crear por sí mismos. Santo Tomás de Aquino, cristiano indoeuropeo, polemiza arduamente con el islámico Averroes, mas no sin aceptar una parte del averroísmo; los colonizadores españoles aciertan a fundir bella y unitariamente el barroco europeo con el arte de los indios americanos; siglos más tarde, los historiadores, filólogos, etnólogos y misioneros de Europa y América se esforzarán por comprender y valorar las culturas más alejadas de la nuestra. El ejercicio psicológico e historiográfico de la "comprensión"—uno de los temas más debatidos por los pensadores de nuestro siglo—tiene como primer fundamento esa profunda estimación positiva de lo humano en cuanto tal.

La historia de la Medicina nos ofrece la posibilidad de contemplar el aspecto médico de ese constante esfuerzo indoeuropeo por la "totalización histórica" de nuestro saber. Permítaseme citar

como ejemplo la obra de los españoles en América. Por supuesto, los colonizadores españoles llevaron al Nuevo Mundo a Galeno, Vesalio y Boerhaave, y sembraron allí los gérmenes de la actitud indoeuropea frente a la realidad. Baste un ejemplo: en 1790, un año antes que Galvani publicase su célebre memoria sobre las relaciones entre la electricidad y la contracción muscular, el médico de Guatemala José Flores realizaba experimentos muy semejantes a los del gran investigador italiano y exponía toda una teoría de la electricidad animal (4). Pero, a la vez, esos ávidos colonizadores de América supieron asumir en su medicina propia todo lo que en la medicina de los indios poseía una validez genéricamente humana: merced a tal esfuerzo penetraron en nuestra farmacopea la quina, la coca, el guayaco, la ipecacuana y varios medicamentos más. A nadie será difícil ilustrar con nuevos ejemplos este ingente suceso de la totalización histórica, segundo de los motivos que integran la progresión histórica del saber humano.

III. Indoeuropeizándose y absorbiendo lo no indoeuropeo, ¿qué ha hecho, en rigor, la medicina universal? ¿Cuál ha sido el verdadero contenido de su progreso? ¿Hacia qué meta última se ha orientado en su continuo avance? Responde a estas preguntas el tercero de los motivos que integran la subestructura progrediente del saber médico: la *penetración en lo real.*

En el curso de su historia, la Medicina ha ido penetrando más y más en la realidad del enfermo. Desde el punto de vista de su modo, tal penetración ha sido a la vez teorética y operativa, porque los médicos han conocido cada vez mejor lo que en esa realidad acontece y han logrado ser cada vez más capaces de modificarla terapéuticamente; y en cuanto a su objeto o término, esa dominadora inmersión en lo real ha afectado por igual al cuerpo y a la intimidad del paciente.

Juzguemos lo que al cuerpo atañe examinando con perspectiva panorámica el progreso de la exploración clínica y de la terapéutica durante los ciento cincuenta últimos años. La retórica barroca de dos hermosas historias clínicas de Boerhaave (5), nos ilustra dramáticamente acerca de la incapacidad de su autor para diagnosticar los más groseros procesos materiales intratorácicos. ¿Será necesario recordar cómo el ulterior esfuerzo científico de los médicos indoeuropeos ha hecho seguramente cognoscibles las más sutiles alteraciones químicas y eléctricas en el seno de los cuerpos

(4) C. Martínez Durán: *Las ciencias médicas en Guatemala,* 2.ª ed., Guatemala, 1945.
(5) Véase mi libro *La historia clínica,* Madrid, 1950.

enfermos? El progresivo afinamiento de los métodos exploratorios —percusión, auscultación, radioscopia y radiografía, reacciones serológicas y bioquímicas, biopsias, registro mecánico y eléctrico del movimiento vital—ha constituído el camino real de esa creciente penetración teorética en la realidad corporal del enfermo; y la delicada osadía de las intervenciones terapéuticas que hoy se practican—sirvan de ejemplo la neurocirugía y la cirugía cardiovascular de los últimos años—expresa bien el curso de la penetración operativa en el cuerpo doliente.

No ha sido menos empeñado y fructífero el ingreso del médico en la intimidad del enfermo. aun cuando sea mucho más breve la historia de tal designio. Pensemos, *verbi gratia*, en una de las actividades integrantes de la intimidad humana: la creencia religiosa. Hace muy pocos decenios, ¿qué médico hubiese creído necesario y lícito penetrar en el "sagrado recinto" de la religiosidad de sus enfermos? Hoy, en cambio, las investigaciones estadísticas de Flanders Dunbar han demostrado la real influencia de la confesión religiosa del hombre sobre su modo de enfermar, y, por tanto, la necesidad de considerar médicamente ese ingrediente de nuestra intimidad personal (6). La práctica del narcoanálisis y los resultados de la psicoterapia verbal—equiparables, en ocasiones, a una verdadera conversión del paciente—muestran elocuentemente hasta dónde puede penetrar el médico en la realidad anímica de aquellos a quienes atiende.

No hay duda: la indoeuropeización, la totalización histórica y la penetración en lo real son los tres principales motivos de la subestructura progrediente del saber médico. Ellos son las líneas que definen y orientan el progreso de la Medicina.

(6) Fl. Dunbar: *Psychosomatic Diagnosis*, Nueva York - Londres, 1943. He aquí unos cuantos datos. De los fracturados con lesiones previas, 53 por 100 eran católicos, 17 por 100 judíos ortodoxos y 20 por 100 protestantes de un tipo especialmente devoto. Entre los carentes de lesiones previas había un 50 por 100 de católicos, un 11 por 100 de judíos ortodoxos y un 30 por 100 de protestantes. Sólo para un 10 por 100 de los fracturados carecía de importancia la religión. Sorprende mucho el contraste de estas cifras con las relativas a la población total de Nueva York y con las obtenidas en otras enfermedades. Entre los hipertensos, por ejemplo, sólo un 33 por 100 eran católicos, frente a un 22 por 100 de judíos y un 45 por 100 de protestantes. Más aún: los católicos hipertensos solían mostrar una tendencia hacia el protestantismo, y los judíos y protestantes hacia el indiferentismo religioso. No hay duda: las creencias religiosas se expresan también en el regimiento y en el gobierno del propio cuerpo; éste no es para el católico lo mismo que para el protestante o el judío, aunque—uno y otros—no lo sepan. He aquí un fecundo tema para la investigación antropológica.

Algo queda invariable, sin embargo, en la accidentada historia de lo que los médicos han sabido y hecho; también a las situaciones históricas de la Medicina puede ser aplicado el *non omnis moriar* del poeta latino. A esa parte del saber médico, que no cambia con el transcurso del tiempo y se repite de situación en situación, es a la que propongo llamar "subestructura invariante".

Los consideradores del pasado, excesivamente superficiales, se inclinarán a decir que tal subestructura no existe, porque todo en la Historia cambia y pasa, ya hacia el progreso, ya hacia el olvido. Otros, excesivamente simplistas, sostendrán que lo único invariante y esencial en la acción propia del médico es la fracción más genérica de esa acción, a saber, la voluntad de ayudar técnicamente al semejante enfermo. Pero nosotros no podemos contentarnos siendo superficiales o simplistas. El mero hecho de que el enfermo y el médico fuesen "hombres" en la época del *Homo neanderthalensis* y sigan siéndolo en nuestra clínica—con otras palabras: el hecho de que la mudable "historia" del hombre no excluya la constancia de su "naturaleza"—, basta, sin duda, para advertir la grave insuficiencia de la opinión a que la superficialidad y el simplismo inducen.

Enfermando en el paciente, conociendo y actuando en el médico, la naturaleza humana, mudable y constante a la vez, impone la existencia de una subestructura invariante—un "sistema de eones", diría D'Ors—a lo largo de toda la historia de la Medicina. Nuestro problema es saber con alguna precisión en qué consiste tal subestructura.

I. El más elemental e inmutable de los momentos que la integran, el verdadero supuesto natural de la acción médica, consiste, a mi juicio, en *la relación inmediata y directa entre el médico y el enfermo*. Dicho en otra forma: sin esa relación, entendida de uno u otro modo—medicación, diálogo o intervención manual—, no puede existir un verdadero "acto curativo". El rito mágico entre los pueblos primitivos, y la reciente utopía de un diagnóstico y un tratamiento por completo mecanizados o maquinales, han hecho creer fugazmente que la operación del terapeuta sobre el enfermo podría ser una *actio in distans* impersonal. Muy pronto, sin embargo, la fuerza misma de la naturaleza humana—para la cual vivir es convivir—mostró de nuevo la necesidad de un contacto inmediato entre quien padece la enfermedad y quien trata de curarla. El tratamiento médico es siempre "asistencia", *ad-*

sistentia, acompañante detenimiento del médico junto al enfermo.

II. Todo lo dicho anteriormente indica la inmensa variación que en su contenido y en sú forma ha experimentado, a lo largo de la Historia, la relación entre el médico y el enfermo. Pero ni siquiera aquí es todo mudanza. Una observación atenta y sensible de ese amplísimo cambio en el contenido y en la forma del acto médico permite advertir la existencia de tres actitudes cardinales y típicas frente al empeño de curar: la empírica, la racional y la creencial.

Cuando predomina la *actitud empírica,* el saber y la acción del médico se basan en lo que él "ve", entendida esta palabra en su más amplio sentido. Un antiguo aforismo—*Medicina tota in observationibus*—da expresión certera a este modo de concebir la actividad curativa. La observación de la realidad parece ser el único fundamento del arte médico, y éste es considerado como un conjunto de prácticas diagnósticas y terapéuticas acreditadas por la experiencia.

La actitud empírica, constante en la historia de la Medicina, llega en ocasiones a configurar por modo casi exclusivo la relación entre el médico y el enfermo. Cualquier situación puede ser marco idóneo. El hombre primitivo que se "especializa"—valga el término—en la reducción de fracturas y luxaciones, y los barberos de la Edad Media y el Renacimiento, más ricos en práctica que en saber, son tan fieles al empirismo como los médicos españoles que trajeron la quina a Europa, o como Withering, introductor de la digital, o como Fleming, genial descubridor de la medicación antibiótica.

Cuando su actitud es predominantemente *racional,* el médico funda su actividad, sobre todo, en lo que él "piensa". Más que el "haber visto", lo que ahora constituye su excelencia es el "saber", en la acepción más científica racional del vocablo. La Medicina es, en tal caso, un conjunto más o menos sistemático de conocimientos racionales, y el médico un "doctor", un hombre capaz de enseñar. *Qui bene diagnoscit bene curat,* decían los antiguos; "La mejor práctica es siempre una buena teoría", afirman hoy. Si se otorga una significación plenamente científica al término *diagnoscere,* tales podrían ser los lemas de este segundo modo de entender y practicar la Medicina.

Es evidente que el pensamiento humano requiere siempre una experiencia previa: Aristóteles y Kant tuvieron más razón que Schelling. No es menos cierto que la experiencia no puede ser convertida en ciencia si no se la piensa racionalmente: Johannes

Müller y Claude Bernard lo demostraron con holgura, frente al proceder de Magendie. Pero hay ocasiones en que prevalece la experiencia sobre el pensamiento, y otras en que el pensamiento, bajo forma de construcción intelectual, parece dominar sobre la experiencia. Cuando esto último acaece, la Medicina adopta figura de "sistema". Los "sistemas" de Stahl, Hoffmann, Cullen y Brown—y en nuestros días la doctrina reflexológica de Bechterew y Speransky—son otros tantos ejemplos de esa manera de concebir el saber médico. Recuerdo ahora las palabras con que Viktor von Weizsäcker describió el camino y la obra de Friedrich Kraus, el gran patólogo de Berlín: "Lleno de un saber universal, se entregó a los pensamientos que de ese saber brotaban, y creó nuevos y peculiares conceptos, los cuales más bien señoreaban el caos del saber que lograban dominar la realidad manejable" (7). He ahí una elocuente descripción de esa actitud frente al saber médico que vengo llamando "racional".

En el ejercicio de la Medicina cabe discernir, por fin, una *actitud creencial*, fundada, como su nombre indica, en la capacidad de creer en el alma humana, y en la poderosa eficacia de tal capacidad sobre las más diversas actividades psicofísicas. Más que sobre lo visto y lo sabido, el médico trata ahora de apoyar su operación curativa sobre lo que él y el enfermo comúnmente creen. *Qui bene credit bene sanat;* éste podría ser el aforismo propio de la "actitud creencial" ante el problema de la curación.

Trátase—si se deja aparte el milagro *stricto sensu*, el "Tu fe te ha curado", con que Jesús sanó a la hemorroísa *(Marc.*, V, 34)—del fondo psicológico sobre que prosperan casi todas las curanderías y supersticiones médicas. Mas no sólo ellas. La eficacia real de la "confianza" del enfermo en el médico y el mecanismo de los tratamientos psicoterápicos, incluídos los menos visiblemente sugestivos, ¿no arguyen la constante existencia de un momento creencial en la acción curativa? Es sobremanera instructivo el curso histórico de las opiniones acerca de la relación psicoanalítica entre el médico y el enfermo. En sus primeros escritos, Freud se ve a sí mismo como el "ingeniero" de una perturbación en la hidráulica de la libido. Vino luego a pensar que el psicoanalista asume durante el tratamiento el papel de "padre" del paciente. Y Jung, más radical, descubrirá, al fin, que el médico se convierte ante el enfermo en agente inmediato de la Divinidad: "El médico llega a conquistar involuntariamente, por parte del enfermo, aquella so-

(7) Rudolf von Krehl: *Gedächtnisrede.* Leipzig, 1937.

brevaloración, casi inconcebible para un observador extraño, que le transforma en un redentor, en un Dios" (8). No sería difícil demostrar que en todo tratamiento médico genuino existe, en mayor o menor grado, esta relación creencial entre el paciente y el terapeuta.

Las actividades que acabo de describir—empírica, racional y creencial—son, para decirlo con una expresión de Max Weber, los "tipos ideales" de la acción del médico. La acción real de éste contiene siempre las tres, aun cuando no siempre en la misma proporción respectiva; y sólo así, por predominio de una de ellas sobre las restantes, es posible hablar de médicos empíricos, como Ambrosio Paré; racionales, como Brown, y creenciales, como Mesmer.

La historia entera de la Medicina posee, pues, una estructura definida por las subestructuras que he llamado transeúnte, progrediente e invariante. En cada una de las situaciones que integran esa historia se hallan presentes las tres, y las tres pueden ser descritas. Una pregunta se hace ahora ineludible: ¿cómo en la actual situación de la Medicina se articulan lo que ha de quedar olvidado, lo que pasará progresando y lo que en el saber y en la acción del médico nunca varía? Por mucho que le preocupe el tiempo en que existe, un historiador—y eso soy yo ahora—debe limitarse a dejar en el aire esa acuciante interrogación.

---

(8) *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten*, 2.ª ed., Zurich, 1932; trad. esp. bajo el título de *El yo y lo inconsciente*, Barcelona, 1936.

Pedro Laín Entralgo.
Lista, 11.
MADRID.



VICENTE ALEIXANDRE

ENTRE DOS OSCURIDADES

ENTRE DOS OSCURIDADES, UN RELÁMPAGO

Y no saber adónde vamos, ni de dónde venimos.

RUBÉN DARÍO.

Sabemos adónde vamos y de dónde venimos. Entre dos oscuridades, un relámpago.
Y allí, en la súbita iluminación, un gesto, un único gesto,
una mueca más bien, iluminada por una luz de estertor.

Pero no nos engañemos, no nos crezcamos. Con humildad,
con tristeza, con aceptación, con ternura,
acojamos esto que llega. La conciencia súbita de una compañía, allí en el desierto.
Bajo una gran luna colgada que dura lo que la vida, el instante del darse cuenta entre dos infinitas oscuridades,
miremos este rostro triste que alza hacia nosotros sus grandes ojos humanos,
y que tiene miedo, y que nos ama.
Y pongamos los labios sobre la tibia frente, y rodeemos
con nuestros brazos el cuerpo débil, y temblemos,
temblemos sobre la vasta llanura sin término donde sólo brilla la luna del estertor.

Como en una tienda de campaña
que el viento furioso muerde, viento que viene de las hondas profundidades de un caos,
aquí la pareja humana, tú y yo, amada, sentimos las arenas largas que nos esperan.
No acaban nunca, ¿verdad? En una larga noche, sin saberlo, las hemos recorrido;
quizá juntos, oh no, quizá solos, seguramente solos, con un invisible rostro cansado desde el origen, las hemos recorrido.
Y después, cuando esta súbita luna colgada bajo la que nos hemos reconocido se apague,
echaremos de nuevo a andar. No sé si solos, no sé si acompañados.

No sé si por estas mismas arenas que en una noche hacia atrás de nuevo recorreremos.

Pero ahora la luna colgada, la luna como estrangulada, un momento brilla.
Y te miro. Y déjame que te reconozca.
A ti, mi compañera, mi sola seguridad, mi reposo instantáneo, mi reconocimiento expreso donde yo me siento y me soy.
Y déjame poner mis labios sobre tu frente tibia—oh, cómo la siento.
Y un momento dormir sobre tu pecho, como tú sobre el mío,
mientras la instantánea luna larga nos mira y con piadosa luz nos cierra los ojos.

OTRA NO AMO

Tú, en cambio, sí que podrías quererme,
tú a quien no amo.
A veces me quedo mirando tus ojos, ojos grandes, oscuros;
tu frente pálida, tu cabello sombrío,
tu espigada presencia que delicadamente se acerca en la tarde, sonríe,
se aquieta y espera con humildad que mi palabra le aliente.
Desde mi cansancio de otro amor padecido
te miro, oh pura muchacha pálida que yo podría amar y no amo.
Me asomo entonces a tu fina piel, al secreto visible de tu frente donde yo sé que habito,
y espío muy levemente, muy continuadamente, el brillo rehusado de tus ojos,
adivinando la diminuta imagen palpitante que de mí sé que llevan.
Hablo entonces de ti, de la vida, de tristeza, de tiempo…,
mientras mi pensamiento vaga lejos, penando allá donde existe
la otra descuidada existencia por quien sufro a tu lado.

Al lado de esta muchacha veo la injusticia del amor.
A veces, con estos labios fríos te beso en la frente, en súplica
helada que tú ignoras, a tu amor: que me encienda.
Labios fríos en la tarde apagada. Labios convulsos, yertos,
que tenazmente ahondan
la frente cálida, pidiéndole entero su cabal fuego perdido.
Labios que se hunden en tu cabellera negrísima,
mientras cierro los ojos,
mientras siento a mis besos como un resplandeciente cabello
rubio donde quemo mi boca.
Un gemido, y despierto, heladamente cálido, febril, sobre el
brusco negror que, de pronto, en tristeza a mis labios
sorprende.

Otras veces, cerrados los ojos, desciende mi boca triste
sobre la frente tersa,
oh pálido campo de besos sin destino,
anónima piel donde ofrendo mis labios como a un aire sin
vida,
mientras gimo, mientras secretamente gimo de otra piel que
quemara.

Oh pálida joven sin amor de mi vida,
joven tenaz para amarme sin súplica,
recorren mis labios tu mejilla sin flor,
sin aroma, tu boca sin luz,
tu apagado cuello que dulce se inclina,
mientras yo me separo, oh inmediata que yo no pido,
oh cuerpo que no deseo,
oh cintura quebrada, pero nunca en mi abrazo.

Échate aquí y descansa de tu pálida fiebre.
Desnudo el pecho, un momento te miro.
Pálidamente hermosa, con ojos oscuros,
semidesnuda y quieta, muda y mirándome.
¡Cómo te olvido mientras te beso! El pecho
tuyo mi labio acepta, con amor, con tristeza.
Oh, tú no sabes. Y doliente sonríes.
Oh, cuánto pido que otra luz me alcanzase.

EL NIÑO MURIÓ

(NANA, EN LA SELVA)

¿Quién sufre? Pasé de prisa.

¿Quién se queja? Y me detuve.

La choza estaba oscura. Y la voz: «¿Quién te quiere a ti, corzo mío?» Pero el niño no se callaba.

«Rey de la selva viva, rey mío.» Y el niño seguía llorando.

El amuleto. El lamento: la madre canta. Canta muy dulcemente. El niñito llora.

Huele a sándalo triste. Mano que mece a un niño. Canta. ¿Quién sueña?

El lamento largo no cesa. Dura más que la vida. El niñito calla. Canta la madre.

Más allá de la vida canta la madre. Duerme la selva.

LA EXPLOSIÓN

Yo sé que todo esto tiene un nombre: existirse.
El amor no es el estallido, aunque también exactamente lo sea.
Es como una explosión que durase toda la vida.
Que arranca en el rompimiento que es conocerse y que se abre, se abre,
se colorea como una ráfaga repentina, que, trasladada en el tiempo,
se alza, se alza y se corona en el transcurrir de la vida,
haciendo que una tarde sea la existencia toda, mejor dicho, que toda la existencia sea como una gran tarde,
como una gran tarde toda del amor, donde toda

la luz se diría repentina, repentina en la vida entera,
hasta colmarse en el fin, hasta cumplirse y coronarse en la altura
y allí dar la luz completa, la que se despliega y traslada
como una gran onda, como una gran luz en que los dos nos reconociéramos.

Toda la minuciosidad del alma la hemos recorrido.
Sí, somos los enamorados que nos quisiéramos una tarde.
La hemos recorrido, esa alma, minuciosamente, cada día sorprendiéndonos con un espacio más.
Lo mismo que los amantes de una tarde, tendidos,
revelados, van recorriendo su cuerpo luminoso, y se absorben,
y en una tarde son y toda la luz se da y estalla, y se hace,
y ha sido una tarde sola del amor, infinita,
y luego en la oscuridad se pierden, y nunca ya se verán, porque nunca se reconocerían.

Pero esto es una gran tarde que durase toda la vida. Como tendidos,
nos existimos, amor mío, y tu alma
trasladada a la dimensión de la vida es como un gran cuerpo
que en una tarde infinita yo fuera reconociendo.
Toda la tarde entera del vivir te he querido.
Y ahora lo que allí cae no es el poniente, es sólo
la vida toda lo que allí cae; y el ocaso
no es: es el vivir mismo el que termina,
y te quiero. Te quiero y esta tarde se acaba,
tarde dulce, existida, en que nos hemos ido queriendo.
Vida que toda entera como una tarde ha durado.
Años como una hora en que he recorrido tu alma,
descubriéndola despacio, como minuto a minuto.
Porque lo que allí está acabando, quizá, sí, sea la vida.
Pero ahora aquí el estallido que empezó se corona
y en el colmo, en los brillos, toda estás descubierta,
y fué una tarde, un rompiente, y el cenit y las luces
en alto ahora se abren del todo, y aquí estás: ¡nos tenemos!

Vicente Aleixandre.
Velingtonia, 3.
(Parque Metropolitano).
MADRID.

EL EXISTENCIALISMO, FILOSOFIA DEL PECADO ORIGINAL

POR

JOSE IGNACIO ALCORTA

¿Tiene sentido el título de este trabajo? ¿Existe alguna relación entre Existencialismo y pecado original? Y si realmente existe, ¿es tan esencial la vinculación entre el uno y el otro que permita la anterior rotulación? Es decir, ¿la conexión de Existencialismo y pecado original es tan estricta que nos permita precisamente hacer consistir aquél en una filosofía del pecado original? La respuesta necesita que hagamos algunas precisiones previas para fijar el sentido de la cuestión que nos ocupa. No obstante, supuestas estas aclaraciones, nos será fácil llegar a la conclusión de que el tíulo «Existencialismo, Filosofía del Pecado Original», no es inadecuado, sino realmente justo. Es más: soy de la opinión de que son demasiadas las definiciones dadas acerca del Existencialismo y los intentos realizados para fijar su esencia. La esencia del Existencialismo no debe ser deducida ni interpretada, porque está ahí patente, de una u otra forma, en las raíces mismas de las preocupaciones que le han dado origen. Nuestra novedad no consiste sino en sorprender la preocupación fundamental del Existencialismo, aquella que ha determinado su surgimiento y alienta de una u otra forma en sus diversas corrientes. Pretendemos llegar a ver cómo el Existencialismo es una Filosofía del Pecado Original y cómo esta gran cuestión es el problema cardinal que late en su seno de una manera más o menos explícita y manifiesta. Puesto que el Existencialismo, más que una ideología, es una corriente compleja de pensamiento difusa y ambiental, estará caracterizado, más que por las líneas constructivas de un sistema, por las preocupaciones básicas que lo atraviesan y que viven en su fondo. En este sentido, el drama del pecado original, vislumbrado de una u otra forma, es el eje central de las preocupaciones angustiosas y trágicas del Existencialismo. El Existencialismo, más que una ideología, es una tónica cultural del pensamiento que, valiéndose de los más varios géneros literarios: teatro, diálogo, cuento, novela, ensayo y cine, trata de acentuar el carácter dramático del existir humano y de explorar sus misteriosas y tenebrosas profundidades, en cuyo seno, de una u otra forma, acusa su presencia el pecado original.

Cada hombre repite en su interior el pasaje de la fruta prohibida y lleva el drama del árbol de la ciencia del bien y del mal; es decir, del pecado original. Las desgarraduras que tan ávidamente ha pintado en el interior del hombre, sus hiatus entre tiempo y eternidad, entre finitud y hambre de inmortalidad, entre ser y nada, entre existencia y muerte, tienen un punto central de referencia en el drama del bien y del mal. Los aspectos paradójicos y contrapuestos del existir, los hiatus y tensiones dramáticas que tan agudamente describe el Existencialismo en el interior del hombre, reflejan en su lejanía originaria el drama del pecado original.

Desenvolveremos nuestro punto de vista en los tres apartados siguientes:

1.º Conexión histórica del Existencialismo y del pecado original.

2.º El pecado original en el centro del drama de la existencia humana.

3.º Presencia del pecado original bajo diversas mitologías y variantes ideológicas en las diversas corrientes del Existencialismo.

La conexión histórica entre el Existencialismo y el pecado original podrá explorarse, e indudablemente con resultados muy positivos, a través de aquellos filósofos que se ha conjeturado que podían tener afinidades con las preocupaciones fundamentales del Existencialismo: San Agustín, San Bernardo, Pascal. En el pensamiento de todos ellos el pecado original ocupa un lugar fundamentalísimo. Pero vamos a hacer nuestro arranque histórico de un punto mucho más próximo, desde Soren Kierkegaard, que es considerado por todos como el verdadero padre del Existencialismo.

En esa realidad incomunicable que, según Kierkegaard, es la existencia humana aparecen las tonalidades angustiosas de un drama originario, un cierto sentimiento trágico indescifrable que arranca del pecado original. El pesimismo mórbido del danés tiene raíces teológicas que se confunden con su angustiada e íntima biografía.

Para Kierkegaard no hay verdadera existencia sino cuando cada uno se sitúa auténticamente ante Dios, se desnuda ante él y se reconoce tal cual es; esto es, pecador. La existencia auténtica es la que es ante Dios. Y el verdadero concepto del hombre no es el que se logra por una conceptuación puramente racional y deshumanizada, sino el que coloca en el centro del hombre el drama del destino humano entramado en los misterios teológicos del pecado original y de la Redención. Estos problemas, que dan la verdadera medida del hombre, no deben ser desalojados de la consideración filosófica de la existencia humana. Al contrario, sin ellos quedaría ésta entenebrecida en su misteriosa e inefable intimidad.

La existencia del hombre no puede ser otra sino la existencia cristiana, porque por ella llega a alcanzar su dimensión verdadera al circundarse del misterio teológico. De otra suerte, la existencia quedaría ontológicamente degradada y perdería, por tanto, su autenticidad de ser. La existencia cristiana aglutina en sí misma las contradicciones y paradojas que, según Kierkegaard, le devuelven su situación verdadera y le confieren profundidad.

El hombre es una tensión entre lo finito y lo infinito, y en su diéresis el pecado rompe la armonía de la inmanencia de la conciencia y grita pidiendo algo que pueda venir en su remedio y que está más allá de la subjetividad individual.

La vida de la conciencia es una cinta calidoscópica y muy dinámica llena de paradojas, tensiones y contradicciones. El creyente está emplazado, no ante la idea, como pensaban los idealistas, ni ante el mundo físico de los positivistas, sino ante algo paradójico, ante un Ser Supremo que es un «Tú» frente al mi que soy yo. Ahora bien: para emplazarme debidamente ante este Tú, ante esta Persona Soberana, me debo descubrir desnudándome hasta las entrañas de mi ser, revelándome tal cual soy; es decir, reconociéndome pecador. El pecado nos desnuda hasta descubrir nuestro fondo íntimo y revelarnos nuestro verdadero ser.

«El Cristianismo—afirma Soren Kierkegaard—lleva en lo más profundo de su esencia la conciencia de pecado. Y es precisamente una prueba de que él

constituye la religión suprema la profundidad, elevación y significación con que hace que el hombre comprenda que él es un pecador» (1).

El reconocerme pecador ilumina mi ser, me lo descubre, me da la medida de él. «Mi medida es lo que yo soy ante Dios» (2).

En este vértice aparece ya un pensamiento que va a ser muy caro a todos los existencialistas y que va a aparecer como preocupación temática constante en las diversas corrientes de este tipo de pensamiento filosófico. El individuo se hace a sí mismo auténticamente por la elección de sí mismo. Y no se puede elegir sin reconocerse verdaderamente lo que es; esto es, culpable, sujeto de pecado. De ahí la necesidad del verdadero arrepentimiento para la verdadera elección y para el verdadero conocimiento de lo que el individuo es. Para Kierkegaard, el ser verdadero del hombre es el cristiano, porque éste es un ser que se reconoce culpable, que se desnuda ante Dios.

Esta cuestión, en realidad, coincide con la conocida doctrina del pensador danés acerca de los estadios de la vida. Aun cuando la vida humana pueda expresarse en tres estadios diferentes: el estético, el ético y el religioso, únicamente en este último se desvela su verdadero ser. El hombre tiene que superar los anteriores estadios: el estético y el ético, y alcanzar el religioso para llegar a encontrarse a sí mismo en lo que él auténticamente es. El arrepentimiento, por el cual se pasa del estadio ético al religioso, permite al hombre escogerse absolutamente a sí mismo, declararse culpable ante Dios. «Se arrepiente—dice él—retrospectivamente en sí mismo, en su familia, en la especie, hasta encontrarse a sí mismo ante Dios.» ¿Qué quiere decir esto? Que al arrepentirse, el hombre se descubre culpable, encuentra el pecado en el seno mismo de su ser, y entonces se vuelve hacia Dios por un arrepentimiento que a la vez es amor. El arrepentimiento de esta suerte deviene como la condición necesaria e incluso la forma suprema del amor. El yo se encuentra a sí mismo en el arrepentimiento, porque se arrepiente de sí. Al arrepentirse, llega al amor y escogerse a sí mismo su propio yo en su individualidad recibiéndolo de las manos del Dios eterno (3).

El arrepentimiento y la culpa cortan al yo en dos, y en ese corte se llega al fondo del propio ser. En el pecado se afirma el hombre como responsable de él y se niega también como culpable de él. Este sí y este no, esta paradoja abismal de la propia afirmación y negación, descubre al yo hasta su fondo, hasta aquella hendidura precisamente en que es y no es. Por tanto, el pecado descubre todo el ser del hombre porque, al reconocerse éste culpable, «se escoge a sí mismo de una manera absoluta».

«El pecado—dice Kierkegaard—es la expresión más fuerte de la autoafirmación de la existencia, es como se sabe un existente que se debe referir a una beatitud eterna» (4). En esta referencia el hombre tiene que descubrir lo que es y aquello a que se refiere; es decir, debe ver su ser en sí mismo, en su desnudez y, al propio tiempo, ante Dios.

Ahora bien: ¿qué es este pecado congénito con el hombre y que va inserto

---

(1) Soren Kierkegaard: *Le Journal du Sèducteur*. Trad., Gateau; p. 198. París, 1929.

(2) Soren Kierkegaard: *Traité du désespoir*. Trad., Gateau; p. 166. París, 1932.

(3) Soren Kierkegaard: *Post-scriptum aux Miettes philosophiques*, p. 357. París, 1941.

(4) Ibidem.

en la constitución misma de su ser sino una reminiscencia del pecado original? Este pecado, según Kierkegaard, es tan radical y profundo en el hombre, que está situado más allá de los límites en que se establece la moral. Está ubicado más allá del estadio ético, es decir, en el estadio religioso, allí donde el hombre se escoge a sí mismo plenamente y ante Dios. El pecado, según Kierkegaard, está en las raíces mismas constitutivas de la existencia humana, pues no es algo circunstancial y accidental que adviene al hombre, ni algo que el hombre comete. Tiene un sentido más profundo. Viene de lejos al individuo por ser el pecado de la especie; éste se encuentra dentro del orden ontológico del pecado, llega a la existencia dentro de su cauce. Pero, al mismo tiempo, el pecado le hace enfrentarse al hombre solo ante Dios y le desnuda, reduciéndolo a su auténtica individualidad. El pecado plantea los problemas del bien y del mal, penetra en ellos porque tanto el bien como el mal son los problemas de una libertad concreta e individual que recoge toda su responsabilidad ante el absoluto (5). El yo se sitúa a sí mismo desde el momento en que se coloca frente a Dios reconociéndose pecador. El pecado descubre lo que hay de eterno en nosotros y nos pone en relación con el Ser Eterno mediante el arrepentimiento. La conciencia de pecado es la gran puerta que nos hace penetrar en lo religioso, donde el hombre cobra su entera y plena individualidad.

Ahora bien: siendo, según Kierkegaard, el estadio religioso el supremo de los estadios de la vida, la cima en que rematan las lucubraciones existencialistas del pensador danés, está claro que el pecado original ocupa el centro de la filosofía existencial de Kierkegaard. Es la filosofía del danés, con toda propiedad, una filosofía del pecado original. En Kierkegaard, el pecado no puede explicarse ni desde la psicología ni desde la metafísica, sino desde la religión. Pero ello acontece porque la religión misma descubre la dimensión metafísica profunda de la existencia. En los otros pensadores existencialistas veremos cómo bajo nueva mitología y nueva nomenclatura reaparece el problema del pecado. esta vez como una dimensión entitativa de la existencia.

El pecado original es tan esencial a la filosofía de Kierkegaard, que, en cierto modo, es lo que ilumina la existencia y la constituye, según el danés, en su razón de ser personal. El pecado hace penetrar en la esencia de lo religioso, ya que se halla unido con la conciencia de él ante Dios. Por el pecado y en el pecado, el individuo llega a su ser personal porque la persona, según Kierkegaard, sólo se constituye ante Dios, ya que el pecado le sitúa frente a El.

El hombre adquiere su medida ante Dios por el pecado, porque la medida del yo es lo que éste tiene ante sí (6). Y al adquirir su medida alcanza la conciencia de sí y su personalidad. Existir, en sentido auténtico, es estar ante Dios; pero, sobre todo, estar como se debe estar.

Se puede estar ante Dios o bien no queriendo ser el mismo que se es o bien queriendo serlo. Ahora bien: en el primer caso, si se renuncia a ser uno mismo, se renuncia a lo que hay de eterno en el hombre, y en el segundo caso, si uno se satisface de ser el mismo, entonces se contenta con lo puramente humano. En cualquiera de las dos situaciones, el hombre se ve abocado a la desesperación como estado de pecado (7). De esta suerte es como únicamente le es dado existir al hombre verdaderamente con la conciencia de pecado ante Dios.

---

(5) Piensa Kierkegaard que la ética no llega hasta los dominios del pecado.
(6) Kierkegaard: *Traité du désespoir*, pp. 165-171.
(7) Ibidem, p. 167.

El yo se constituye auténticamente por el pecado porque se reencuentra en él y se encuentra a sí mismo al cobrar conciencia de estar ante Dios; es decir, ante la conciencia del pecado.

El pecado da la medida del yo y así lo constituye, porque lo que le impone dicha medida es lo que tiene ante sí. Y al estar ante Dios no puede hacerlo sino bajo la conciencia del pecado, porque situarse ante El es reconocer que El es mi medida, mi ley moral y universal. Pero el hombre, al reconocerse a sí mismo ante Dios, al recortar su yo ante su presencia, advierte su raíz eterna, pero la rechaza, y la medida infinita que lo debe mensurar. «La conciencia de la falta—dice Kierkegaard—debe tomarse «como totalidad» y no en el sentido de un pecado accidental, sino del que abarca la existencia en su totalidad, y no sólo al hombre, sino a la Humanidad, ya que nacer significa contraer el pecado, hacerse pecador» (8).

El pecado nos trae el *pathos* existencial de la angustia (9), de la que viene trascendida y traspasada la existencia.

Tenemos aquí, en cierto modo, la concepción del pecado objetivado y perdido, que tanto se acusa en cierto género de literatura morbosa contemporánea, principalmente en la novelística.

Entonces peca y eleva su pecado hasta una especie de potencialidad infinita por la referencia que tiene al ser de Dios.

La conciencia del pecado ilumina la del yo porque le sitúa ante Dios, que es su medida, y también constituye al yo, el cual en tanto es en cuanto es ante Dios. El pecado, pues, constituye al yo, le señala sus límites y su referencia trascendental. Por el pecado, el hombre se relaciona consigo mismo y con Dios, y llega a su verdadero ser penetrando en el estadio religioso, que es aquel en que la personalidad se constituye auténticamente. El constituirse a sí mismo es llegar a ser sí mismo, autorrelacionarse y relacionarse con Dios, y ello no se logra sino por el pecado. El pecado, en Kierkegaard, es el fondo del ser humano porque lo es del hombre religioso.

Wahl, comentando en este punto el pensamiento kierkegaardiano, señala los caracteres que el pensador danés asigna al pecado como algo individual, positivo, trascendente y discontinuo (10). El tema del pecado se ha mitologizado aún más en los restantes existencialistas. Desde el campo teológico se ha abierto hueco en el terreno filosófico, cambiando, para ello, frecuentemente de función y de significación.

El pecado aparece así ceñido a la constitución del ser finito como su limitación o como su despersonalización. Adquiere, pues, nuevas matizaciones respecto de su significación teológica originaria, pero que no por ello y por la transposición verificada a un plano ontológico pierde enteramente la resonancia de su prístina originación.

Jaspers afirma que el objetivarse es una desviación de la existencia, el pecado de la conciencia, la cual está extravertida y no introvertida, como debería estarlo en sí misma. Al proyectarse fuera ya no gravita en sí ni vive tampoco en sí, mariposeando de objeto en objeto y dispersándose, y, con ello, perdiendo su concentración e intensidad interior. Es lo que Jaspers conoce con el nombre de divertimiento como incesante y continua disipación del ser en lo otro. De

(8) *Post-scriptum*, p. 395.
(9) *Post-scriptum*, p. ALB.
(10) Jean Wahl: *Etude kierkegaardiennes*, p. 214.

esta suerte surge el olvido de la persona que ha vaciado su centro, despersonalizándose por causa de ello y dejando propiamente de ser. Podrá decirse de un individuo que se ha despersonalizado, que vive, pero que no es. Existir no es sinónimo, según esto, de vivir según aquella expresión tan cara a Gabriel Marcel: «Mi ser no es mi vida» (11).

Paradójicamente, también ve Jaspers el mal como el encerramiento en sí, el situarse en una postura clausa y endurecida.

Pero hay un concepto más radical del pecado o de la falta en el existencialismo que consiste en la constitución misma del ser. O sea que la falta no es algo que adviene al ser como un accidente, sino que es el ser mismo en cuanto se singulariza y, por ello mismo, se limita, pues esta singularización y limitación es pecado. Este es, como advertimos, el concepto kierkegaardiano del pecado. Esta limitación originaria sitúa al ser del hombre en las dos alternativas de una paradoja de la que no podrá emanciparse, pues si se expande en la objetividad corre el peligro de dispersarse por el divertimiento de que habla Jaspers, y si, por el contrario, se encierra en su objetividad, también se expone al riesgo de disiparse en su inmersión. La enajenación objetiva y la disipación subjetiva son los dos riesgos que, derivados de la limitación originaria de la existencia, la cercan y la contrabalancean, y nacen de su limitación y culpa originaria. Si la existencia se deja caer y se abandona en las mallas de la objetividad, y dejándose esclavizar y apresar por ella se hace culpable; si, por otra parte, se sumerge en la estrechez de la subjetividad, no llegará al ser. En ambos casos es culpable de la objetivación y despersonalización o de la inmersión en una subjetividad raquítica que no profundiza en el ser. Esta es la constitución limitada y pecaminosa que asalta al ser del hombre en su doble oscilación de salida de sí y de repliegue en sí. No obstante, se debe admitir este doble contrabalanceo del contraste en el que está anudada la existencia humana porque es el imposible sobre cuyo cruce de direcciones está trazada la existencia. Todas sus alternativas son limitadas, pero ha de servirse de ellas y de la tensión que provocan. En cualquier situación y en la diéresis misma de la alternativa, según Jaspers, la existencia es culpable.

La objetividad y el objetivarse de la existencia hace que se viva, pero no que se sea. Este pensamiento también lo vemos de algún modo en Marcel.

Jaspers confiere a la culpa un sentido profundo constitutivo. La falta es en él una situación límite, pero no una situación que se alcanza y adviene en el juego de las circunstancias, sino constitutiva de uno mismo. La falta no adviene, sino que es inevitable, y se determina en la relación de cada uno consigo mismo. Esta falta radical está allende las faltas que se cometen, y frente a ella no caben la cura y el remedio. Mientras las faltas, tal como las considera el sentido común, tienen una significación particular y en cierto modo remediable, de suerte que es posible su compensación de las mismas, el sentido originario de la falta abraza a la existencia en toda su generalidad. La culpabilidad en un sentido más genuino es radical e inevitable (12), y de ella nace la acción enferma y mutilada del hombre que explica sus sucesos desdichados y fallidos por sus remotos orígenes de que surge. La falta está en el fondo de la lucha que sostiene toda acción, prefijando, en cierto modo, el horizonte de su

---

(11) Gabriel Marcel: *Position et Approches au Mystère entologique.*
(12) Jaspers: *Philosophie*, vol. II, pp. 271 y sgts.

posible resultado. La falta y la culpa, como están en la raíz de nuestras decisiones, de nuestra acción, de nuestros motivos, resultan que los inficionan de uno u otro modo al punto que les señalan sus límites y quiebras. La falta radical y originaria se hace presente, sin saber cómo, en la acción, en sus efectos remotos y futuros que pueden ser causa de alguna desgracia y de algún mal. Ella señala límites a la comunicación y los sella con la exclusión y la limitación. «En el origen de mi ser—piensa Jaspers—está la culpa, constituyéndome y determinando mi limitación y mi libertad.» «El que yo sea tal—agrega Jaspers—es algo que yo alcanzo en la línea de la falta» (13). Es decir, que en Jaspers yo me constituyo cual soy en mi ser por la falta, porque ésta consiste en elegirme tal ser. Y como yo no puedo elegirme sino limitado, cuando yo asumo mi manera de ser es como si hubiera tomado sobre mí mismo la responsabilidad de ser lo que soy. Por lo cual, el ser responsable significa, en su definitiva y más profunda instancia, tomar sobre sí y arrogarse la falta y la culpa (14). Para ser un algo real debo asumir mi limitación y mi culpa, y en este cargar sobre mí la culpa para constituirme me hago y soy culpable. Al hacer mío mi origen y asumirlo, me hago culpable por la elección de lo que soy. Al reconocerme como dado a mí mismo como tal ser determinado, yo me acepto y me constituyo en mí mismo por la responsabilidad que recalza mi ser en mi aceptación y asunción libre. Yo me tomo a mí mismo mediante mi ser y lo sostengo en su toma originaria mediante la libertad y la responsabilidad. Y yo no puedo elegirme sino limitado en tanto que soy tal ser, y al reincorporar esta situación a mi libertad me constituyo culpable. Por tanto, yo soy lo que soy en tanto que culpable. Bien es cierto que mi surgimiento es originalmente antes de la libertad, pero ésta recalza y acepta la existencia así originada y se hace responsable y culpable de ella.

En Heidegger, el resabio kierkegaardiano del pecado aparece bajo la cobertura de una nueva simbolización sostenida sobre los dos pivotes de la idea: de la nada y de la finitud. La elección y la libertad surgen de la nada y se sostienen sobre ella, sintiendo por ello su originaria finitud. La finitud así recortada, por su emergencia sobre la nada, señala como un doble límite recortado sobre el contrapunto de la nada que le sirve de trasfondo. El flotar de la finitud en Heidegger se verifica sobre la nada antecedente y subsiguiente que le señala sus límites. Por ello, piensa Heidegger que nosotros estamos constitutivamente y sin cesar en un estado de falta y de culpa. El hecho de estar limitados es nuestra originaria y constitutiva culpa. La conexión de la idea de finitud y de culpa se articula también con la idea de existencia en el pensamiento que va de Kierkegaard a Heidegger, puesto que en la limitación originaria consiste la falta, y ella da la razón formal del existir en esta filosofía. El estar limitado es la manera del surgimiento de la existencia, por ser ésta una posición desde su límite. El concepto kierkegaardiano de la existencia como falta tiene, indudablemente, una acentuación religiosa inconfundible, que está resonando hacia la sugerencia y alusión del pecado original. Existir, en Kierkegaard, es una culpa, aun cuando paradójicamente represente el más alto sentido y el pecado a un mismo tiempo. Al existir, nos separamos del absoluto por el límite que se establece con la existencia, en lo cual consiste la falta. Falta y pecado que producen una tensión en el seno mismo de la existencia y que

(13) JASPERS: Ibidem, p. 33.
(14) JASPERS: Ibidem, p. 248.

a su vez le arroja con un aguijón incesante hacia el absoluto. Pero, al mismo tiempo, pretende Heidegger que siendo la nada previa al ser y su horizonte, la tiende a limitar y aniquilar.

Jankelewitch coloca un mal de alternativa del mismo modo que lo hacen otros muchos existencialistas, entre ellos Jaspers, y que nace también de lo hondo de la conciencia, cuyo dinamismo y desarrollo obedecen a una dialéctica de la alternativa. Esta, que es una lucha por un completarse, se siente siempre efectivamente incompleta y limitada, y ello de una forma originaria y constitutiva, en lo cual está el germen de su permanente insatisfacción. Por ello no podemos poseernos nunca y hay una desdicha esencial y constitutiva en nuestro ser, si bien luego da un giro spinoziano a su pensamiento para llegar a afirmar que el mal no es en sí, ya que propiamente no es ser, y se resuelve en el mundo de la apariencia.

En Chestov aparece el concepto del pecado original vinculado a la esencia misma de la filosofía, siguiendo en ello ciertas huellas que aparecen en el pensamiento kierkegaardiano. El conocimiento especulativo racional nace, según él, del pecado original, ligado a la soberbia demoníaca del hombre, que a partir de él quiso descubrir el mal por la ciencia. Por ello, el conocimiento filosófico tiene el carácter de una estimulante y malsana aventura para el hombre que le desvía, definitivamente y en última instancia, de su verdadero camino y le condena al abismo de la nada. Sólo la fe que al mismo tiempo le separa de este camino le puede dar una dimensión nueva y verdadera a su ser y encaminarle en la salvación. Frente al saber soberbio está el de la inocencia y de la verdad de la fe como don secreto que sólo se deja escuchar, pero esta vez con toda necesidad y certidumbre, por quien sinceramente le preste oídos de verdad. Y precisamente el saber racional que nace del pecado original no puede estar sostenido y alimentado sino por la pasión demoníaca. En general, todos los existencialistas rusos propenden a situar el pecado en el centro de sus lucubraciones, si bien le dan, frecuentemente, un carácter indeterminado y general, y el sentido de una falta perdida y objetivada difusamente en la conciencia colectiva. El comunismo ruso ha recogido soterrañamente entre los ingredientes de su mesianismo esta vaga tendencia del seudomisticismo eslavo.

Berdiaeff, que mezcla en sus escritos tantos elementos incoherentes y eclécticos, ha afirmado enérgicamente la incrustación del mal y del pecado original en el ser. El ha invertido los términos de la filosofía tradicional cuando afirma que no está el mal en el bien, y ha sostenido, por el contrario, que es el bien el que está en el mal (15).

Berdiaeff liga al pecado original nada menos que la posibilidad del surgimiento de la libertad, confiriéndole a ésta un valor cuasiteológico.

La libertad que había recibido el hombre por la creación, según él, estaba cerrada y permanecía en el trasfondo de la vida edénica, y se manifestó y abrió por el pecado como apertura a la ciencia del bien y del mal (16).

Desde ese momento el hombre rechaza la integralidad edénica, desea el sufrimiento y la tragedia de la vida, a fin de experimentar su destino hasta el límite (17).

Vemos, pues, que nada menos que el despliegue de la libertad y el des-

---

(15) Nicolás Berdiaef: *De la destination de l'homme*, p. 54. París, 1935.
(16) Ibidem, p. 55.
(17) Ibidem.

arrollo de las actuales condiciones humanas hace depender Berdiaeff de la caída. Y de ahí surge también la conciencia con su desdoblamiento trágico.

El hombre comienza a evaluar el gusto del árbol del conocimiento y se sitúa más allá del bien y del mal. Y así, el conocimiento nace de la libertad de las sombras profundas de lo irracional (18).

Berdiaeff establece un cúmulo de afirmaciones gratuitas ancladas en el vértice mismo del concepto del pecado original. Esta cuestión fluctúa en él entre lo mítico, lo teológico, lo místico, lo metafísico y lo moral, en mezcolanza de factores heterogéneos.

El problema del pecado se manifiesta también, dentro de la atmósfera existencialista, bajo la mitología de la culpa objetiva, incluso en ambientes literarios influídos por ella. El carácter de este pecado consiste en el sentimiento de una culpabilidad indiferenciada e indeterminada que se difunde por la conciencia, muchas veces sin saber por qué. Es más: se cree que está en su fondo y que en cualquier ocasión aflora bajo circunstancias imprevistas. Lacroix ha tratado de analizar este sentimiento (19), si bien bajo su aspecto más bien difuso y literario.

Se recuerda a este respecto el pasaje del estudio de Bergson *Les deux sources*, en el que alude al pasaje de la fruta prohibida como una experiencia congénita de la Humanidad.

Con ello se hace ver que el estado difuso de culpabilidad arranca de la conciencia general del pecado original en ella.

Se ha subrayado que en la angustiosa literatura moderna hay no pocos rastros de la presencia de esta culpabilidad objetiva e indeterminada. La angustia como agobio interior se alía con la sensación del oprobio de la culpa de la persecución y del cerco. Y esto está fuera y dentro. El Existencialismo tiene una membrana muy permeable con el mundo circundante, con el ambiente de nuestra época, llena de angustia. La situación del mundo interior al hombre y la de su contorno exterior se compenetran, y, por esta razón, el problema mismo del pecado original se ha proyectado hacia el exterior como una culpa objetiva y perdida. La literatura moderna se ha inspirado, frecuentemente, en esta tónica de reflejo del pecado original. Entre ella y la filosofía existencial hay situaciones intercambiables influyéndose mutuamente. La conciencia del pecado original y de una culpabilidad indiferenciada e indeterminada se dibuja, dentro de la cultura actual, no sólo en el interior del hombre, sino también como culpa objetiva. Se trata de un sentimiento de culpabilidad difundido en la Humanidad y que ahora se agudiza con los sentimientos afines de cerco, de temor, de amenaza, de incertidumbre y de angustia. Se ha hecho ver que esta situación de culpabilidad indeterminada satura como una onda difusa la producción literaria de un Kaffka, provocada por una especie de culpa objetiva y perdida. Una sensación equívoca e ineluctable de angustia y vaga culpabilidad objetiva respira asimismo un libro característico de nuestra época, de Koestler: *El cero y el infinito.*

La idea de castigo y de persecución, que con tanta frecuencia aparece en la literatura de nuestra época, lleva como de la mano a la culpabilidad. Tal es la situación que refleja el libro de Grenier *Le rôle d'accusé*; es decir, una posición permanente y difusa de acusado que embarga, sin saber por qué y de

---

(18) Ibidem.
(19) J. Lacroix: *Les sentiments et la vie morale.* París, 1952.

una manera morbosa, a muchos seres en la actualidad. Este sentimiento difuso de culpabilidad está alimentado por el temor de la persecución y del agobio. Los mismos sentimientos aparecen en las obras de Camus, principalmente en *L'étranger*, donde la sensación imprecisa de agobio y de culpabilidad general y vaga se va destilando ininterrumpidamente. Del mismo modo acostumbra Kaffka, y ello transparece de una manera muy aguda en *El proceso* y *El castillo*, a apuntar incesantemente al sentimiento congénito de una culpa sin saber por qué y de un castigo que se cierne agobiadoramente como algo objetivo y perdido en la conciencia general de los hombres. En Koestler aparecen también estrechamente ligados el problema del castigo y el de la culpa, y, puesto que aquél aparece, se admite la posibilidad de ésta sin saber por qué, de tal suerte que en sus personajes no aparece clara la conciencia del acusado: de víctima o de culpable. Todo queda en una ambigüedad que nos hace pensar en una disertación morbosa de la conciencia torturada por la crisis moderna. El alma rusa está penetrada ancestralmente de esta ambigüedad y tortura de la falta objetiva, que se ha agudizado en el actual régimen.

Esta situación ha sido considerada por no pocos como el registro de una conciencia vaga del pecado original, como un sentimiento perdido y objetivo de culpabilidad.

Si repensamos ahora desde un punto de vista crítico lo expuesto, advertimos cómo una laicización progresiva de un pensamiento teológico y religioso ha dispersado y arruinado en ciertas zonas de la cultura moderna las esencias de éste. Al no querer el hombre moderno admitir un orden teológico y sobrenatural, no ha podido explicar el pecado original y ha inficionado con él y sus secuencias la propia vida racional, e incluso lo especulativamente más abstracto y depurado: la propia metafísica. Al no poder desplazar la existencia del pecado ni explicarlo adecuadamente, lo ha mitologizado con ingredientes seudomísticos e incoherentes y se ha visto impotente para conjurar una angustia nacida de él y que en el orden antropocéntrico no tiene remedio.

José Ignacio Alcorta.
Facultad de Filosofía.
Universidad de
BARCELONA

QUITO, CIUDAD DE ARTE

POR

EL MARQUES DE LOZOYA

Yo confieso que, a medida que voy pasando por el camino de la vida, voy sintiendo cada vez más la fatiga de los monumentos famosos y de las grandes tumbas; pero, en cambio, cada vez me complazco más en las viejas ciudades, penetradas de humanidad, donde cada piedra, cada vieja casa, me hablan de las vidas humanas, perdidas o abandonadas, que junto a ellas discurrieron, y las fuentes, en las plazas tranquilas, parecen contarme la historia de la ciudad.

Es para mí un placer supremo viajar de noche en una de estas ciudades y adivinar entre las sombras su misterio. Y luego, en las primeras horas de la mañana, cuando están abiertas todas las iglesias y la voz de la ciudad, que son las campanas, canta con tan dulces clamores, recorrer las calles, inundando el corazón con la alegría de los nuevos descubrimientos. He gozado muchas veces de este encanto en las viejas ciudades de Hispanoamérica, cuya historia evocaba en mis paseos solitarios.

Un día, un grupo de hombres blancos, abrumado por la fatiga de una marcha sobrehumana, llegaba a un lugar de la selva, de la puna o de la altiplanicie, que le parecía propicio, y allí decidía fundar una ciudad. Yo me imagino los primeros trabajos en la fundación, de acuerdo con las leyes de Indias: ley IV, tít. 16. Primeramente, la plaza de armas, y en ella el solar para la catedral. Luego, la cuadrícula de calles y de solares para los encomenderos. En el centro de la plaza, el rollo—un tronco de árbol—, símbolo de la justicia. La ciudad ya estaba allí. No era otra cosa que una cuadrícula trazada con cuerdas y unas cuantas chabolas; pero ya recibía los títulos de muy noble y muy leal y estaba regida por magníficos alcaldes, por reverendos obispos, como Segovia o como Toledo. La ciudad pasaba su Edad Media, como las ciudades europeas; los encomenderos, verdaderos señores feudales, la ensangrentaban con sus contiendas entre linajes; los frailes realizaban su gigantesca obra misional, como los benedictinos en la Europa de la Edad Media; surgieron los gremios de menestrales. Después, en años más tranquilos, se iba elevando la pompa en los palacios

y en conventos barrocos, verdaderos mundos de arte. La ciudad iba formando en sus colegios una aristocracia criolla, que había de ser el fermento de una nueva patria.

Sobre algunas de estas ciudades parece haberse encendido una bendición divina, que las hace propicias para convertirse en focos de espiritualidad, sensibles a las palpitaciones de la Historia. Son ciudades que, como se dice de algunas personas, tienen "ángel", que las hace propicias a los sueños de artistas y poetas. Y es curioso anotar que este ángel protector no vino a ellas con los soldados y los frailes españoles, sino que ya preparaban su vocación aun antes que hubiese en ellas iglesias y resonase su ambiente con el clamor de campanas católicas. Generalmente, las ciudades que tuvieron un gran arte en el período hispánico habían tenido ya un gran arte en la época precolombina. Tal sucede con México, con Guatemala, con Quito y con el Cuzco, centros de donde irradia todo el arte hispanoamericano. En cambio, hay ciudades a las cuales se llamaría "desangeladas", que ni antes ni después de España tuvieron gracia para las cosas del espíritu.

Pues bien: Quito es, sin duda, de las ciudades más favorecidas por esta influencia angélica. Por esto se advierte tal profusión de ángeles en los retablos de sus iglesias:

"Coronados casi siempre con tiaras de plata—escribe Ernesto La Orden—, estos ángeles se retuercen sobre las cornisas de los retablos en chinescas posturas, soplan en grandes cornetas con mofletudos carrillos. Angeles, angelitos y angelotes, todo un gran mundo angélico y jovial..."

Comenzaron las buenas fortunas de la ciudad cuando el inca de Cuzco, Tupac Yupangui, decidió la conquista de Quito. Desde los orígenes míticos del Imperio, los incas habían dado a las expediciones guerreras un carácter misional. Sometían a los pueblos salvajes en plena Prehistoria, para obligarles a cambiar su idolatría grosera por el culto, más espiritual, del Sol y para adaptar sus costumbres a la magnífica ordenación incaica. Era el paso de la Prehistoria a lo que llamamos Edad Antigua, en pleno siglo XV.

Fué encargado en la larga guerra el heredero Huaynacápac, al cual el inca Garcilaso, en sus Comentarios reales, *alaba por su exquisita cortesanía con las mujeres, a las cuales jamás negó nada, como Luis XIV. Huaynacápac embelleció la ciudad, de la cual había desterrado los dioses monstruosos y los sacrificios humanos con templos y palacios. Después de su muerte quedó como señor de Quito su hijo bastardo, el bravo e inteligente Atahualpa. Muchos indios de Cuzco, diestros en labrar la piedra, sabios en esculpir la*

arcilla en vasijas maravillosas, hábiles en combinar los colores de sus finísimos tejidos de vicuña, se establecieron en la ciudad, creando en ella un ambiente propicio.

En el año de 1533, el capitán Sebastián de Belalcázar decidió la conquista del reino de Quito. Era uno de esos españoles a los cuales la miseria, la desesperación y la hidalguía llevaban a realizar hazañas sobrehumanas. Era hombre modesto y agradable; por su amor a la virtud, querido de todos, y tenía esa maravillosa intuición hispánica, que hace de él, de un pobre labrador casi analfabeto, un hombre capaz de fundar y gobernar ciudades. Vencedor de Rumiñahui, usurpador del trono de Atahualpa, Belalcázar entró en Quito a finales del año 1533. El 6 de diciembre de 1534, el cordobés fundaba, en maravillosa situación, la ciudad española de San Francisco de Quito.

Los antiguos hubiesen creído que las musas habían asistido a la fundación, pues el afán por las cosas de arte fué en ella más prematuro que ningún afán económico o militar. Con los conquistadores llegan los primeros franciscanos: los flamencos fray Jodoco Ricke y fray Pedro Gosseal "el Pintor" El primero, a lo que se dice, pariente de Carlos V, y el castellano fray Pedro de Rodeñas. Fray Jodoco fundó en el convento de San Francisco, que ocupaba el solar del palacio de Huaynacápac, una escuela análoga a la que fundara en México fray Pedro de Gante. La misión de este franciscano fué de inmensa eficacia aplicadora: "Enseñó—dice un documento de 1570—a arar con bueyes, a hacer yugos, arados y carretas...; enseñó a los indios todos los géneros de oficios, los que deprendieron muy bien, con los que se sirve a poca costa y barato toda aquella tierra, sin necesidad de oficiales españoles...; debe ser tenido por inventor de las buenas artes en aquellas provincias." El sucesor de fray Jodoco, fray Francisco de Morales, amplió la escuela y la convirtió en colegio de San Juan, nombre que más adelante se trocó por el de San Andrés, en homenaje al virrey marqués de Cañete, don Andrés Hurtado de Mendoza. El cronista franciscano Córdoba Salinas escribe que en partes enseñaban a los indios "no sólo la doctrina cristiana, sino también a leer y escribir, y los oficios necesarios a una república: albañiles, carpinteros, sastres, herreros, zapateros, pintores, cantores y tañedores y demás oficios en que han salido diestros, y ellos comunicaron a los naturales destos reynos". Los indios, muchos de ellos venidos del Perú, tenían gran disposición para las artes y prodigiosas facultades de imitación. Sin duda, ellos fueron los generadores de un monumento que hizo de Quito una de las capitales del arte hispanoamericano. La

Audiencia escribía en 1573 que en los arrabales de Quito vivían muchos indios anaconas del Perú, diestros en diversos oficios. En los documentos del convento de San Francisco aparece el nombre de un indio anacona: Jorge de la Cruz, que se había formado con artífices españoles en Lima, y a quien se dan unas tierras en pago de "esta iglesia y capilla mayor y coro". Trabajó con él su hijo Francisco Morocho.

He sostenido que América tiene su Edad Media, muy breve, restringida exclusivamente al siglo XVI, pero con idénticas características que la Edad Media europea. Los conquistadores, como Sebastián de Belalcázar o Diego de Almagro, van a América "cargados de Edad Media"; y no en vano, como ha demostrado Guillermo Lhoman, su lectura predilecta eran los libros de caballerías. Providencialmente, el año de 1492, en que se termina el ciclo de la Preconquista, se abren los caminos del Nuevo Mundo. La guerra contra los indios tiene las características de la Preconquista española, y hasta Santiago galopa en el cielo del Cuzco y de Otumba. La repartición de las tierras conquistadas plantea idénticos problemas en España y en América, y la institución de las Encomiendas es un nuevo feudalismo. Se fundan conventos de carácter misional, como las grandes abadías europeas medievales. En el orden del trabajo, la gran creación de la Edad Media son los gremios, que aseguran la perfección de la obra mediante el aprendizaje y la jerarquía gremial, y, con la exigencia del examen, elevan la dignidad del trabajo, como también al considerar como función estatal el trabajo, prohibiendo la cuenta de la obra mal hecha.

José Gabriel Navarro ha demostrado la existencia en Quito, todavía en el siglo XVIII, de una complicada organización gremial, semejante a la europea del siglo XIII. También, como en Europa, había una exagerada disminución de oficios, y se distinguían en los oficios de la madera, los escultores, los entalladores, los imagineros y los lateros o geométricos. En los libros del Cabildo de Quito consta la existencia de gremios de carpinteros, herreros, hiladores, lateros, pintores, encarnadores, escultores, doradores, entalladores, plateros, albañiles, ebanistas y bordadoras.

La organización es idéntica a la de España, y, como en Europa, junto al gremio está la Cofradía. Navarro encontró en el archivo del convento de San Francisco un estatuto de estas Cofradías, con los deberes, nombres y reliquias de los cofrades. Esta organización estuvo vigente, en realidad, todo el siglo XIX. José Gabriel Navarro nos ha dado un cuadro de los talleres de escultura que él alcanzó a ver en su infancia. Solían estar establecidos en algún viejo

palacio, pues requerían un enorme local, en el cual se movía un mundo de operarios: unos se ocupaban en destrozar la madera; otros, en labrar inmensos trozos con el formón y la gubia; otros, en estucar la escultura para luego pintarla, enlucirla, lustrarla y abrillantarla con una vejiga de carnero; otros, en fundir mascarillas de plomo. Como los gremios medievales de Europa, en Quito los operarios cantaban y rezaban, y si esto no se hacía, faltaba el ángel animador del trabajo y el taller "andaba pesado", se movía con dificultad y los dos eran torpes y sin gracia.

Poco a poco vamos conociendo nombres de pintores y escultores. Sucede en el siglo XVII un fenómeno parecido a lo que ocurría en el Renacimiento en Italia y en España. La condición del trabajador cambia; deja de ser un oficial anónimo, como hoy lo es un albañil, un carpintero, y su personalidad se destaca; no sólo su personalidad artística, sino también su personalidad humana, que goza de fama popular, y a la cual el pueblo aplica anécdotas que vienen rodando a través de los siglos. Llegan artistas españoles que traen las novedades del momento europeo, como los escultores Diego Rodríguez y Diego de Robles y el pintor Juan de Rivera. Llegan también escultores y cuadros europeos, sobre todo de Sevilla. Quito, como toda América, es una provincia de arte sevillano. En 1588, don Alonso Atahualpa encarga a Juan Bautista Vázquez una estatua de Santa Catalina. Es seguro que Juan Martínez Montañés envió otras a Quito, cuyo reflejo permanece en la escultura quiteña. Otro artista que influye enormemente en el arte quiteño es el extremeño Francisco de Zurbarán, que, sin duda, envió cuadros a Quito. Van surgiendo grandes artistas locales: el padre Carlos, del cual dice Navarro que ejercitó su arte de 1620 a 1680, cuyas buenas obras—el grupo de la vejación de San Pedro y el de San Juan Bautista—recuerdan la escultura sevillana; José Olmos, Pampite, con el cual comenzó la aureola legendaria de los artistas quiteños. Se cuenta que un Crucifijo suyo, llevado a Roma, fué devuelto a Quito por un inglés que creía haber adquirido una obra maestra de arte europeo. Se le atribuyen varios Cristos de noble serenidad. Bernardo Legarda, creador de un gracioso tipo de la Inmaculada Concepción; Manuel Chili, llamado Caspicara. En pintura hemos de mencionar a Miguel de Santiago, gran narrador de anécdotas, inspirado en grabados europeos en los claustros conventuales, famoso, como tantos artistas europeos, por su violento carácter, y su discípulo Nicolás Xavier de Goribar, seguidor de Zurbarán, cuyo brillante colorido contribuye a enriquecer las iglesias quiteñas.

De las bellas artes, es la escultura la que tiene en Quito una más

fuerte originalidad. Los escultores quiteños se enamoran de la escultura policroma española del siglo XVI, que daba a la madera el valor de una joya preciosa. José Gabriel Navarro nos ha descrito el sistema de los encarnadores quiteños. La escultura, ya ligada y pulimentada, se entregaba al encarnador, el cual la cubría de estuco; sobre esta capa se hundía la laminilla de oro, que después se cubría de colores brillantes; el encarnador, con un punzón, trazaba una serie de menudas rayas en el color, que dejaba transparentar el oro. La fabricación de los colores, puros como los del iris, era delicadísima, y estaba prevista por muchos recelos, en los cuales el tiempo no contaba. Luego se pulía la obra por frotación detenida. Y al final de este proceso antieconómico, en que, como en Oriente, el tiempo no contaba, la obra quedaba brillante y pulida, con la calidad de un esmalte precioso. En España, este proceso se interrumpe a causa de las teorías de Francisco Pacheco, que declamaba contra los que hacían estatuas "como plata pintada", y preconiza una policromía realista; pero en Quito se cambia y se enriquece con una influencia del Extremo Oriente, que ha hecho notar José Gabriel Navarro. Los documentos revelan una "manera chinesca", que consistía en cubrir el estuco con una lámina de plata, y, sobre ella, una ligerísima capa de color que enviaba reflejo metálico. Al mismo tiempo, las actividades reflejan influencias chinescas. Sin duda, esta influencia vino con los pequeños objetos: marfiles, porcelanas, que el navío de Acapulco traía de Filipinas y que se derramaba por el continente. De aquí que una escultura quiteña del siglo XVIII sea algo único en la Historia del Arte, en que se mezclan las formas de la estatuaria sevillana con la policromía castellana y el exotismo del Extremo Oriente. Al mismo tiempo, hay en Quito, al lado de la pintura erudita inspirada en cuadros y en grabados europeos, una pintura popular, ejecutada por indios, con las características de las pinturas europeas medievales. Es una pintura no realista, sino narrativa y decorativa, que emplea los colores simples y el oro.

El antecedente está en el cuadro de Andrés Sánchez Galque, que representa al cacique Arobe, de la isla de las Perlas, con sus hijos, y que fué ofrecido al rey Felipe III en 1599. Con la escultura policromada, como las tablas doradas, esta pintura contribuye a la magnificencia de las iglesias quiteñas.

Ya estamos, pues, preparados para dar un buen paseo en Quito, la ciudad única. Yo no puedo ser, en este caso, vuestro guía. He tenido el honor de pisar tierra ecuatoriana, pero no conozco Quito. Nuestros guías serán un erudito, José Gabriel Navarro, y un poeta, Ernesto La Orden. No podemos ir mejor acompañados.

Para Orden, Quito está a las puertas del cielo, a 2.800 metros de altura sobre el nivel del mar. Su clima es una perpetua primavera. Sus mañanas se parecen a las primeras mañanas del Génesis. La luz es intensísima. El cielo, azul, por el que vagan esas nubes que se representan en las galerías barrocas. Las noches, profundas y estrelladas. Es un valle estrecho, en la hoya del Guayllabamba, en la ladera del Pichincha, con sus dos bocas: el Rucu (viejo) y el Guagua (niño), y un cerco de montañas menores cierra el valle. Allí fundó Belalcázar, sobre las ruinas de la ciudad incaica, entre las colinas del Sol y de la Luna. El perfecto trazado se hizo casi en el sitio sobre calzadas ocultas. Las calles trepan por las faldas de las colinas, con desniveles enormes. En general, el caserío es antiguo. Casas de un solo piso, cubiertas de teja vieja y con inmensos aleros. Portadas bellísimas; algunas, como el Museo Jijón y la de Lasso de la Vega, con apuntes de recuerdo gótico; algunas, platerescas, como la casa de Santa Elena; otras, en las diversas fases del plateresco y del barroco. Algunas de estas casas conservan la portada incaica: rejas de hierro y balcones de madera, a veces con armaduras moriscas de celosías. Hay palacios, como el de Villacís, hoy único, con portada de chaflán. Los patios, deliciosos, recuerdan lo toledano, con sus arquerías sobre columnas y sus galerías de madera.

Todo este viejo caserío, con sus altibajos y sus cuestas, está interrumpido por la mole de la catedral y de los enormes monasterios, que con sus claustros ocupan varias manzanas. Delante de ellos hay pilares deliciosos, con pretiles y escalinatas macizos y fuertes; hay también infinidad de pequeños santuarios o recoletos y encantadores conventos de monjas, "palomares de Dios en el Pichincha". Hay la bella tradición de que Santa Teresa, la monja andariega, iba milagrosamente a Quito a agradecer a su hermano Lorenzo del dinero que enviaba para su convento de Avila. En él estaba Teresita, monja luego, que haría las delicias de la santa, invitándola de las Indias y del mar Santa Mariana de Quito.

No podemos ver despacio todas estas cosas. Es preciso detenerse solamente en algunas de ellas. En San Francisco, por ejemplo. Fué edificado sobre el palacio de Huaynacápac; se conoce que estaba concluído casi totalmente en 1581, según Toribio de Ortiguera. Al exterior, la fachada escurialense se asoma a uno de los más bellos pretiles del mundo, "obra del diablo". Es una iglesia de plano jesuítico, de una nave con cúpulas comunicadas; pero lo que más sorprende es el crucero de cuatro arcos apuntados, puntos que sostienen un riquísimo artesonado morisco, de una riqueza indescrip-

tible. Es un resto de la "breve Edad Media" de Quito. Un fenómeno interesante es esta permanencia del mudéjar en América del Sur. Se ha querido explicar por la presencia de moriscos. En el sur de España, todo era morisco entonces, y en 1635, Diego López de Arenas escribió su Carpintería de lo blanco. *Pero una de las cosas más bellas de Quito es la composición maravillosa del mudéjar con el barroco, todo ello ripios de oro y colores desconocidos en Europa. Bajo la techumbre morisca de San Francisco se desborda una delirante decoración barroca. "La granítica frialdad de la fachada se trueca por dentro en un incendio de maderas, hierros, espejos, platas y oros." El altar mayor, en que se recuerdan influencias moriscas y chinescas en un delirio barroco, es magnífico. Talla indígena. Un tallado que nos recuerda a Montañés; cuadros de Miguel de Santiago y otros zurbaranescos; tallas de Diego de Robles; una profusión en barrocos y en mudéjar. El claustro, bellísimo, con sus arcos extraunados y con alfices y su delicioso jardín.*

Las iglesias de Santo Domingo y San Agustín se proyectaron por Francisco Becerra, de Trujillo, hombre hidalgo y gran maestro, nieto de Hernán González. En 1581 estaba en Quito. Se conserva el primer crucero de la bóveda, gótico. El templo estaba acabado en 1623. La nave mayor se cubre con espléndida techumbre morisca, y lo mismo el crucero, sobre arcos apuntados, como San Francisco. En San Agustín, bóveda gótica. La calidad es también un templo gótico, embellecido de naves separadas por arcos apuntalados y alfarje morisco.

La síntesis de toda la magnificencia de Quito está en la Compañía, el más suntuoso templo de América y uno de los más espléndidos del mundo. La iglesia es comenzada poco después de 1605, y en 1689 quedó concluída. Pudo ser el arquitecto el hermano Martín de Aizquitarte, natural de Azpeitia. El crucero lo acabó, en 1634, el hermano Miguel Gil, de Madrigal. En 1689 era arquitecto el hermano Francisco Ayerdi. Es plano jesuítico; pero el interés estriba en la decoración, de estuco y talla dorada.

Una lucerna de oro, perfilada en armil, se destaca sobre el fondo rojo. A veces parece escritura; a veces se advierte un acento indígena, que el barroquismo admite a finales del siglo XVII. El XVIII complementa esta decoración con los maravillosos altares dorados, celosías, púlpitos, confesonarios. En las pilastras de la nave central, los dieciséis profetas de Gorchan, con sus adornos milianochescos y sus brillantes colores. Las cúpulas, tallas con los históricos de Sansón y del casto José, muchos con medallones. La fachada, del barroco heroico, de oro.

Imposible es detallar tantos retablos, tantos claustros, tanta riqueza esparcida por los conventos y en cúpulas de Quito. Vamos a hacer sobre ellos algunas consideraciones principales. Quito es una ciudad española, que conserva las esencias españolas mejor que las de España. Hasta finales del siglo XIX, una en el aislamiento. He leído el viaje de un diplomático español de Quayaquil a Quito, en 1860, y es una novela de aventuras, con gracias de un país inmenso y también de la montaña. Lo que en España intentaron las mentes revolucionarias y las corrientes extranjeras destruir, en Quito se conserva intacto.

Y es preciso hacer, ante estas maravillas, el elogio de sus autores: del español y del indio. La obra de España sólo se puede comparar a las obras de Roma: es un esfuerzo misional gigantesco para verificar el mundo en un patrón de cultura. El gran acierto de España es que no hizo colonias, sino provincias. Tan español era un vecino de Quito como uno de Toledo. Vertió todo cuanto tenía. Por eso se da el caso único de que las provincias igualan o superan a la metrópoli.

Pero es preciso hacer el elogio del indio. Ellos lo hicieron todo, callados y humildes como los obreros medievales; trabajando sólo por la gracia de Dios, dotados de una sensibilidad exquisita, llegaron a hacer milagros, que sólo son posibles con el fervor de las almas santas y sencillas.

Marqués de Lozoya.
General Oraa, 9.
MADRID.

ORTEGA MUÑOZ: UNA PINTURA SILENCIOSA

POR

LUIS FELIPE VIVANCO

La primera vez que visité el Monasterio de Guadalupe, hace ya muchos años, me asomé, recién llegado y a media mañana, a uno de los balcones de la hospedería de los frailes.

A mis pies estaba la plaza del pueblo, casi desierta, con el agua sonora cayendo en cuatro caños gruesos dentro del pilón redondo de piedra, con algunas mujeres cosiendo en sillas bajas a la sombra de los soportales, y con alguna moza o casada que se llegaba a la fuente a llenar su cántaro de cobre.

Y enfrente de mí, a la altura misma de mis ojos, estaba el tejado de un caserón o palacio deshabitado y medio en ruinas, que había albergado en sus días la Hospedería de Nobles. Por el faldón soleado de este tejado se paseaban runruneando insolentemente varios palomos grises.

Había más tejados, escalonados hacia el horizonte del Sur, y por encima de ellos, un trozo, ligero y casi flotante en la luz de la mañana, de Extremadura. Era la primera vez que me enfrentaba con ella, la primera vez que me ponía a mirarla así, y, sobre todo, a adivinarla.

También veía, de refilón, la gran fachada de la iglesia, pintoresca y mezclada de estilos, y por encima de sus pináculos más altos, las siluetas de las montañas subiendo mansamente, descansadamente, hacia la cumbre rocosa y desnuda de las Villuercas (que no se veía ya, tapada por la mole de la iglesia).

Y había, lo mismo en los campos del horizonte que en las arboledas más cercanas, lo mismo en las calles y plazas del pueblo que en los recintos interiores, aún desconocidos para mí, del Monasterio, un gran silencio total, pero formado por muchos silencios juntos.

Primero desde aquel balcón, y después a lo largo de mis paseos solitarios, empecé a darme cuenta de lo distinto que era, en cuanto a calidad, y a intensidad, y a significación espiritual, cada uno de aquellos silencios.

Había, por ejemplo, el silencio de los olivos, pero también el silencio, mucho más pequeño y más hondo, de debajo de la copa de un olivo.

Había el silencio de la huerta, con el agua de la cacera y los graznidos de una urraca. Había el silencio de una calleja por la que acababa de pasar un rebaño, dejándola palpitante de polvo dorado. Y el silencio, ya en sombra y con frío mineral, de una de las calles estrechas del pueblo, con los salientes de los pisos altos y de los aleros estrechándola aún más.

Una calle tenía su silencio con golpes de herrería y llanto de niño. Otra, su silencio con pelea de perros o copla de mujer saliendo por una ventana abierta.

No es igual el silencio de todos los árboles—¡qué va a ser igual!—, pero tampoco es igual el silencio de todos los muros, ni el de todos los pavimentos. El silencio de un muro con cal es distinto que el de un muro de ladrillo al descubierto o que el de un muro de grandes sillares de granito gris.

En este sentido puede decirse que el silencio de Guadalupe es todavía un silencio jerónimo y de bandería, en su mampostería y en sus muros de ladrillo, mientras el de El Escorial es ya un silencio filipense de sillares de granito. Dentro del desordenado monasterio—desordenado arquitectónicamente—existían también muchos silencios diferentes.

En el aire azul estaba el silencio de la torre con cigüeña. Con el crotorar escandaloso del pico de la cigüeña, pero también con los chillidos agudos, y tan raudos como sus vuelos, de los cernícalos.

Y cuando se entraba en el gran claustro mudéjar de arcos apuntados, en seguida tropezaba uno con el silencio de sus largas galerías en sombra, pavimentadas con laudas sepulcrales de los antiguos priores. Pero también estaba el silencio vegetal y hasta lujurioso del jardín del centro, con todos sus arbustos estallando de flores y de perfumes alrededor del gracioso y complicado templete. En este silencio del jardín aparecía, de pronto, un viejo jardinero podando un rosal, o una lagartija corriendo sobre un parapeto de ladrillo.

Y había otros silencios relacionados con el claustro: por ejemplo, el de la nube blanca que pasaba por el cielo o el de los desnudos contrafuertes laterales de la nave alta de la iglesia.

A las pocas horas de estar en Guadalupe se descubría otro patio mucho más íntimo y apartado, con arcos de medio punto, que por su tamaño familiar no merecía ya el nombre de claustro. Este patio tenía un silencio con macetas bajas alrededor de un pequeño surtidor, y con rejas en los muros. Se trataba de un silencio casi cordobés o sevillano o, por lo menos, cacereño.

Había también otro claustro, restaurado, todo él de piedra, frío e inhospitalario, pero que era precisamente el claustro de la Hospedería. El silencio de este claustro era como un silencio hueco, y un poco húmedo, de aljibe. Y, efectivamente, bajo su pavimento de grandes losas estaban los vastos y profundos aljibes, alimentados no sólo por el agua de lluvia, sino por las de la sierra. Pero en aquel momento no se utilizaban.

Al silencio de este patio pertenecía el perro lobo, guardián del convento, encerrado durante el día en una habitación de la planta baja, y que aullaba lastimeramente como un auténtico lobo cada vez que daba la hora el reloj de la torre.

Por una ventana a Poniente, que se abría en una de las galerías altas del claustro de la Hospedería, podía asomarse uno al silencio de algunos tejados, y de los frutales de la huerta de los frailes, y de las laderas boscosas o desnudas de los montes.

Había un silencio de ladera baja, con quejigos y castaños, acebuches y robles, avellanos y madroños, en matorral espeso, casi impenetrable. Un silencio con jabalíes y corzos, y todos los animales que sabía ya que vivían en esas laderas. Pero había otro de laderas más altas y despejadas sobre la mancha oscura del bosque, cubiertas solamente de piornos y botones de oro. Y todavía otro silencio más alto de cumbres rocosas con las superficies lisas o quebradas de líquenes amarillos, y sus grandes grietas y despeñaderos.

Pero, como es natural, desde aquella ventana, aunque uno se asomase a contemplarlos, no podía vivir por dentro de ninguno de esos silencios. (Y esto es lo verdaderamente importante: vivir las cosas por dentro.)

Uno de los silencios del monasterio más impresionantes e imponentes era el del interior de la nave alta de la iglesia. Desde luego, era imponente al principio, pero luego, en aquella penumbra al acecho, se iba convirtiendo poco

a poco en un silencio íntimo y acogedor, hasta que empezaba a sentirse uno muy cerca de los ojos de la Virgen.

Distinto que el de la nave era el silencio del retablo mayor, con varios órdenes de arquitectura y con figuras de santos. Y también era distinto el silencio del coro alto y, sobre todo, el del órgano callado, con sus tubos o pulmones de acero vacíos de aire y de armonía. Cuando el órgano sonaba a todo sonar, con música de Victoria o de Bach, o incluso de Wagner, era cuando se revelaba plenamente la fuerza de aquel silencio, aparentemente pasivo, de la gran nave. Porque aprovechaba todas las pausas y todas las rendijas de la trompetería para volver a instalarse a sus anchas, yo creo que mucho más poderoso y activo que antes.

También recuerdo el silencio de la celda de uno de aquellos religiosos franciscanos, que me recibió con la mesa cubierta de papeles y de libros modernos de psicología. Luego resultó que había estudiado en Viena y en Friburgo, y que conocía personalmente a Heidegger y al cardenal Mercier.

Todos estos silencios, de dentro y de fuera del monasterio, de más cerca y de más lejos, variaban y se matizaban delicadamente en las distintas horas del día y de la noche.

Había silencios de mañana, de plenitud de mañana, y silencios de mediodía con los humos de todos los hogares. Había silencios de media tarde, y de puesta de sol, y de crepúsculo. Y, a lo largo de un mismo crepúsculo, varios momentos inestables de silencio desde el lugar del campo en el que uno estuviera. Y luego, los silencios de la noche.

A pesar de que el silencio o los silencios eran tan aislados e inagotables durante las horas del día, no dejaban de ahondarse todavía más durante las de la noche.

Una huerta, por ejemplo, en la mañana parece como si no tuviera más silencio que el suyo propio; pero en la noche parece que tiene, además, todo el silencio del pueblo y todo el silencio del horizonte.

Yo creo que esto se debe a la intervención activa del silencio de las estrellas.

Pero había todavía en Guadalupe otro silencio especial que he dejado para lo último, porque es el que quiero que me sirva de introducción a lo que voy a escribir después sobre la pintura de Ortega Muñoz. Me refiero al silencio de la Sacristía.

Este silencio yo no sé muy bien si era uno sólo o también varios juntos. Porque el silencio material de aquel recinto abovedado yo creo que había desaparecido por completo y le había dejado su sitio al silencio de los Zurbaranes.

Ocho son los cuadros de Zurbarán que hay en aquella Sacristía. Cinco de ellos, frente a la luz que entra por las ventanas altas, y los otros tres, de espaldas a ellas. Pero en la capilla que se abre en su cabecera hay otros dos: el llamado por antonomasia La perla de Zurbarán, que representa a San Jerónimo subiendo al cielo, y el de los ángeles azotando al propio San Jerónimo.

Yo no voy a hablar ahora de estos cuadros. Sólo quisiera recordar también, un poco, su silencio. Porque, contemplándolos entonces por vez primera, me di cuenta de que, además del silencio de sus asuntos, estaba el silencio de la pintura misma, es decir, de las formas coloreadas con que el pintor nos presentaba ante los ojos esos asuntos.

La misa del padre Cabañuelas, el retrato del padre Gonzalo de Illescas sentado en su sillón, la mano de Jesucristo posada sobre la cabeza del padre Salmerón, todas eran escenas de vida monacal, recoleta y silenciosa. Pero eran también silenciosas de veras la intervención y la presencia de aquellos colores: el sentido mismo del color y, por tanto, el concepto de la pintura desde el que habían sido pintados, en plena época barroca, aquellos cuadros. (Claro es que yo no creo demasiado en las épocas.)

Rodeado por tantos silencios de azul de cielo, y de verdes y ocres y amarillos y azules de la tierra, por tantos silencios vegetales y minerales, el silencio de los Zurbaranes se revelaba en seguida como de otra naturaleza distinta, más sutil y misteriosa. Era un silencio de más allá de la frontera en la que terminaban los demás silencios.

Nada más lejos de mi ánimo que comparar la pintura de Ortega Muñoz con la de Zurbarán. Pero empezaba diciendo que, con ocasión de mi primera visita a Guadalupe, desde un balcón de la hospedería de los frailes, he visto por primera vez, ligero y flotante en la luz de la mañana, un trozo de tierra extremeña. Y ahora, dejando aparte a Zurbarán—como límite ideal de nuestras aspiraciones hacia una realidad trascendente—, y antes de poner punto final a estas palabras de introducción, me pregunto: ¿Por qué razón o pasión la pintura de un pintor extremeño de hoy pertenece a ese trozo lejano—en la distancia y en el tiempo—de la tierra de Extremadura? ¿Y en qué es en lo que se convierte esa tierra cuando, en vez de ser nada más que una vaga y dilatada superficie verdiamarilla, empieza a ondularse y a resquebrajarse, y empiezan a brotar sobre ella sus árboles y sus rocas, sus norias y sus caminos, sus hombres y sus mujeres y sus niños?

* * *

Porque Ortega Muñoz—sus cuadros, ofrecidos como conjunto en su última exposición, dan testimonio de ello—no es sólo un pintor nacido en Extremadura, sino un pintor, a un tiempo realista y esencial, próximo y distanciado, del campo extremeño, en sus tierras y en sus gentes. Se puede nacer en Extremadura y ser pintor, y no pintar el campo extremeño. Y esto por motivos justificados, lo mismo de orden estético que de orden psicológico. Porque al pintar ese campo se corre el peligro de caer en la deformación regionalista, en una interpretación de Extremadura más o menos anecdótica, folklórica, de pandereta. Sin embargo, lo folklórico, en el sentido de popular, no es lo más superficial y convencional de una región, sino al contrario: lo más hondo y auténtico, su raíz intrahistórica—empleando el término de Unamuno—, lo que persiste precisamente como principio o calidad suya más allá de todas las deformaciones sentimentales y regionalistas.

Por eso es tan difícil el llegar hasta ello. Es cuestión de talento. Porque es cuestión de forma. Queriendo, he empleado ya dos veces la palabra "deformación", porque el llegar hasta la verdad de algo o de alguien es siempre cuestión de forma. Y, además, no hay término medio, como quisiera el costumbrista: o se forma, o se deforma. Todo costumbrismo, desde el punto de vista de la realidad más honda, es también una deformación. Por eso suele tener tanto de burla (voluntaria o involuntaria). Lo que pasa es que, a través de la burla, podemos entrever ciertos aspectos de la verdad que en la integridad y en la seriedad de la forma permanecían invisibles y como inexisten-

tes. También sus deformaciones sirven para revelarnos una realidad, y en este sentido siempre se han dado la mano, en el terreno de la estética, costumbrismo y caricatura. Hoy día solemos considerar a toda nuestra literatura y a todo nuestro arte costumbristas de fines del siglo pasado como una literatura y un arte involuntariamente caricaturescos. Sus autores, que no han sabido o no han podido darle una forma espiritual suficiente a la realidad, lo que han hecho ha sido deformarla, pero sin voluntad expresa de deformación y, por tanto, sin intención de auténtica caricatura.

Y es que sobre una misma deformación pueden levantarse los andamiajes de dos miradas, es decir, de dos intenciones y de dos visiones no sólo diferentes, sino de signo contrario: la mirada costumbrista, que considera la deformación como un fin en sí misma, y por eso la convierte en una forma falsa, y la mirada humorista o desdoblada, que la considera como un medio para entrar en contacto con un nuevo aspecto de la realidad. La primera se queda en lo subjetivo por defecto, mientras la segunda llega a lo subjetivo por un exceso de reflexión sobre sus propias posibilidades.

Pero, como decía antes, no hay término medio: la realidad, al entrar uno en contacto con ella—y vivir no es, necesariamente, entrar en contacto con ella—, o se forma o se deforma. Querer comunicarnos con una realidad, respetándola en su anterioridad a todo posible contacto con nosotros, es decir, sin formarla o deformarla, es como querer recorrer un camino sin andarlo de alguna manera: a pie, a caballo o en coche. La forma no es más que la exigencia misma del espíritu frente a toda posible realidad, su necesidad de crear lo que esta realidad está pidiendo ser para siempre. Por eso, en el caso del artista creador, no se trata sólo de forma objetiva, sino también de estar en forma uno mismo, de poder llegar a ponerse de acuerdo con el sentido permanente y elemental de una realidad combatida por toda la serie de tópicos y de lugares comunes que se han ido amontonando sobre ella hasta hacerla desaparecer casi por completo. El artista verdadero tiene que descubrir lo que ya existía desde siempre, pero estaba oculto, y tal vez olvidado, bajo las apariencias superficiales que hacen posible una vida colectiva convertida en rutina social. Por tanto, siempre tiene que ser, al menos en su arranque, una pura fuerza individual en contra de lo social establecido. Porque la tendencia general humana consiste, no tanto en sustituir las realidades por las convenciones cuanto en llegar a aceptar las convenciones como la única realidad posible. Siempre ha de haber convenciones de carácter social entre los hombres, pero lo importante, desde el punto de vista de la cultura, es que conserven su carácter convencional, sin arrogarse la pretensión de ser ellas las realidades últimas. Por su parte, el artista, desde su vocación y su mirada, desde su necesidad de crear, no tiene más remedio que ser un exagerado en el otro sentido, en el de romper las convenciones y sustituirlas por realidades de esas a las que cuesta tanto trabajo llegar. Y exagera, desde luego, en contra de lo social, pero a favor de lo humano.

¡Qué difícil hacer desaparecer del mapa, no sólo geográfico, sino espiritual de España, una realidad tan amplia, tan unánime y resistente, tan universal de horizontes, como la de Extremadura! ¡Qué imposible tratar de empequeñecerla y dejarla reducida al tamaño de estampa pistoresca o de dialecto diferencial! Porque se trata de una tierra, generosa y abierta, opuesta a toda limitación de este tipo. No es pintoresca Extremadura, y por eso su belleza puede ser trágica o lírica de veras, y por eso permanece tan anónima aún,

en sus pueblos y en sus paisajes, y tan intacta, por así decirlo, ante la mirada. Y, sin embargo, con el pretexto de lo regional y de lo folklórico, ha habido un momento, a principios de este siglo, en que poetas y pintores—no es preciso citar nombres—se han empeñado en que aceptáramos una imagen convencional, y deformada, y disminuída, de esa vasta, ininterrumpida emoción de tierra hermosa de España que se llama Extremadura.

Yo creo que hubiera estado justificadísimo el que un pintor nacido en Extremadura a principios de este siglo le hubiera vuelto la espalda para siempre al campo extremeño. En el caso de Ortega Muñoz y de su pintura no ha sucedido así, afortunadamente. En vez de volverle la espalda a ese campo, lo que ha hecho ha sido volver a él, para arraigar en él como pintor, de una manera definitiva. ¿Qué es lo que nos hace alejarnos de una realidad entrañablemente ligada a nuestro destino, y qué es lo que nos hace volver a ella? No sabemos nada de nada. Pero sigue habiendo estrellas en el cielo que presiden y justifican el desorden de nuestras andanzas. ¿Llamaremos perdidos a los pasos que nos alejaban de todo lo más nuestro? Pero ¿no son esos mismos pasos, aparentemente perdidos, los que nos han hecho volver? Porque lo que sí sabemos un poco es que el campo nos estaba esperando, que estaban esperando nuestra vuelta las tapias, los caminos y los troncos de los castaños, y que resulta que, antes de la cita con nuestra muerte, teníamos otra cita no menos importante, no menos verdadera, con todas estas cosas.

Tal vez Ortega Muñoz hubiera llegado a ser un gran pintor sin necesidad de pintar ese campo. Al menos, de una manera explícita. Llevándolo dentro, eso sí, como un trozo insustituíble de niñez y de primera juventud, pero sin necesidad de pintarlo. Pintando otras cosas más intelectuales y europeas, más ambiciosas incluso, y dejando adivinar un eco de su origen y de su raigambre nada más que a través de las más inconfundibles vibraciones de su temperamento. Pero, en cambio, ese campo ¿cómo hubiera podido llegar a ser lo que es para nosotros hoy día sin la revelación de sus pinceles? Por otra parte, la madurez de visión de que han brotado estos lienzos suyos nos confirma que no se trata de un azar, ni mucho menos de un capricho, sino de una revelación necesaria.

Se trata, como tantas otras veces, de un adolescente, un niño casi, que abandona, seguramente con alegría, su tierra natal, para venir a instalarse en Madrid; y que, una vez en Madrid, abandona el estudio cuantitativo de una carrera o profesión para dedicarse al aprendizaje puramente cualitativo de su oficio de pintor, y que más adelante abandona también a Madrid y España para viajar por el extranjero, enterándose de todo, entregado al vaivén de sus inclinaciones juveniles hacia una y otra tendencia artística—aunque prefiriendo, desde ahora ya, las más radicalmente plásticas y constructivas—, y prodigando un día tras otro sus admiraciones desmedidas por este o por aquel innovador o inventor de nuevas formas, pero sin saber, en definitiva, dónde descansar la mirada. Y es que también él necesita encontrar una forma y un acento propios. No precisamente originales, pero sí convencidos, por así decirlo, fatales. Y al cabo de tantos años y experiencias vuelve, en el umbral de la madurez, a su patria y a su tierra, y entonces su misma exigencia de forma pictórica es la que le obliga a descubrir una realidad que, sin la circunstancia temporal de su vuelta, tal vez no hubiera descubierto nunca.

El pintor es un hombre que ha vuelto. ¿En qué consiste su descubrimiento de la realidad, o en qué consiste su manera peculiar de apoderarse de las

cosas para incorporarlas al mundo de la pintura? En mi libro sobre la primera Bienal, y hablando precisamente de Ortega Muñoz, decía: "En sus tonalidades apagadas y cálidas queda como un rescoldo de esa máxima distinción espiritual que consiste en seguir confiando en las realidades más gastadas de este mundo." Y, efectivamente, no cabe duda que se trata de este mundo, y no cabe duda que se trata de sus realidades más gastadas y hasta prosaicas. ¿Qué realidad más gustada que uno de estos rostros de campesinos, o uno de estos caminos ahondado entre tapias, o las piedras irregulares de esa misma tapia? Hace mucho tiempo que se ha inventado la poesía de lo prosaico. Hace menos tiempo que se ha enunciado su teoría estética: las cosas en sí mismas son prosaicas siempre, pero incorporadas a una forma espiritual no lo son nunca. También son prosaicos los sentimientos—¿hay algo más prosaico que un poeta típicamente romántico?—, y también dejan de ser prosaicos incorporados a una forma. Esto quiere decir que el poeta romántico se salva de la vulgaridad de sus sentimientos, no por ser romántico, sino por ser poeta. Y que el pintor, realista o idealista, concreto o abstracto, se salva también de la vulgaridad de sus representaciones por ser pintor. Hoy día podemos hablar de la vulgaridad refinada de los prerrafaelistas ingleses, pero también de la vulgaridad sociológica de los modernos mejicanos. Y en unos y en otros—aunque más en estos últimos que en los primeros—hay momentos liberadores de auténtica pintura, es decir, de auténtica imaginación formal de pintor.

La mirada de Ortega Muñoz sigue, en todos sus lienzos, la lección de humildad y de ascetismo de un Cézanne. Su concepto de la pintura, de la realidad limitada del cuadro, lo acercaríamos, por tanto, al de este pintor más que al de ningún otro. No conviene, sin embargo, exagerar la semejanza. La mayor entre ellos la encuentro yo, no en la incorporación de realidades gastadas, sino en el empleo de colores gastados, acordes desde su entraña con el sentido de esas realidades. Estos colores, mucho más íntimamente vibrantes de lo que a primera vista parece, poseen una magia de entonación fundada en una cierta armonía secreta. Nunca sabe uno lo que hay diluído en ellos: ni qué amarillo azufre empalidece a ese rosa, ni qué verde le sirve para, desde fuera, enrojecer un poco más a esos ocres. Por eso, una cosa es la sencillez de concepción de sus cuadros; otra, ya distinta, la sabiduría y hasta el refinamiento de la composición, y otra, sobre todo, la complejidad de su colorido. Aun en los colores que parecen más puros y enterizos está siempre transparentándose la sombra, por así decirlo, de otro. Puede afirmarse, por tanto, que la tosquedad de sus figuras o de los concretos elementos campesinos de sus paisajes está compensada con creces por la finura y la riqueza de los colores que intervienen activamente en ellos. Es más, estos colores pueden estar empleados muy toscamente, pero en sí mismos son de una delicadeza y de una precisión extraordinarias. Y el cuadro, como forma total, es un contraste entre la fuerza estática de su concepción—lo que podríamos llamar su concentración de espacio—y el alegre, intuitivo, sensible dinamismo de sus colores matizados. La procesión—en este caso, la fiesta—va por dentro.

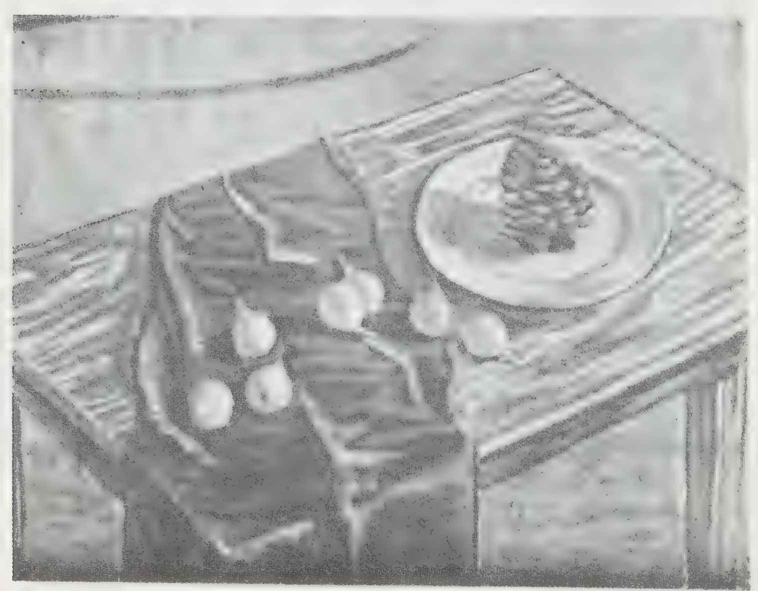
Como en todo pintor auténtico, es en el color, y no en el asunto ni en los motivos poéticos (a los que voy a referirme en seguida), donde está de un modo esencial la poesía. Sin el color, reproducido en negro, cualquiera de estos cuadros no es más que su propio cadáver, porque pierde la armonía vital, la razón poética de existir que circulaba por sus venas. Es lo que pasa con ese gran pintor contemporáneo—cuyo concepto de la pintura, por otra











parte, no tiene nada que ver con el de Ortega—: Georges Rouault. Hay muchos Rouault que en negro parecen malos (y yo creo que algunos hasta lo son). Es decir, se quedan en caricatura, aunque genial. Pero en cuanto pone el color lo pone con un acierto de timbre y de transparencia, con un grado de luminosidad tan justo, que sus figuras se animan y espiritualizan, y empiezan a comprenderse y a fundirse unas en otras. Y ya sean Cristos dolorosos, ya esos clows, *más dolorosos aún que los Cristos, aparecen dotadas de una sobreexistencia mágica. Por eso adopta voluntariamente una técnica de vidriera, pero con un resultado más intenso de armonía, por el mayor contraste entre el expresionismo trágico del dibujo y la limpidez de su iluminación por el color. Puede decirse que, para Rouault, esta limpidez es la que exige la tosca plantilla negra anterior. Una humanidad caída y rebajada se transfigura gracias a esa sorprendente incandescencia interior, y el color es el que hace siempre el papel de redentor en todas sus telas, y no solamente sobre el cuerpo desnudo de Cristo.*

En Ortega Muñoz, cuya pintura, vuelvo a decir, no tiene ningún punto de semejanza con la de Rouault, también existe un contraste, que se resuelve en armonía decisiva, entre composición y colorido. He empezado hablando de ese último, pero no puedo seguir hablando de él sin referirme a la composición de la que forma parte. En primer lugar, debemos tener en cuenta que en estos cuadros de Ortega la composición es ya pintura, es decir, pertenece al mundo de la pintura, porque pertenece a su mirada y a su fatal entrañamiento de pintor.

Hay pintores cuya composición, después de pintado el cuadro, sigue siendo decorativa o escenográfica. En otros sigue siendo dibujística. En otros, por fin, sigue siendo literaria o poética. En todos ellos tenemos, por tanto, un desdoblamiento, y pueden interesarnos más como artistas brillantes y atrevidos que como pintores. Ortega Muñoz ha sacrificado brillantez y atrevimientos de artista a su condición tranquila, pero indomable, de pintor.

En un primer contacto, su pintura se impone, sobre todo, por lo negativo que hay en ella, es decir, por la austeridad y el despojamiento de la composición. Su manera de construir nos indica desde el primer momento que lo que se propone es ahondar desamparadamente en un trozo cualquiera de realidad, desdeñando de antemano todo lo que podría distraernos, todo lo que podría llevarnos a otra parte. Se trata, desde su esquema, de una pintura compacta y concentrada en la que la imagen del mundo se ha potenciado según una sola dirección, siempre la misma, sometida al predominio exclusivo de los valores plásticos. Y esta plasticidad de lo puramente constructivo es la que hace posible que sea el color el que se convierta en un inagotable juego poético. Pienso, al decir esto, en sus mejores paisajes, pero también en sus bodegones de última hora y en sus retratos de niños, y en su campesino durmiendo, y en su mujer mirándose al espejo con un pañuelo blanco verdoso por la cabeza.

Desde el punto de vista constructivo, son cuadros de una sola pieza—y por eso son cuadros de una sola emoción—, y, por otra parte, no quieren ser más que unos trozos cualesquiera de pintura, unos trozos de una realidad cualquiera. Pero las afinidades secretas del color convierten la superficie del lienzo en un terreno de sorpresas inesperadas, y a través de esas afinidades cada trozo de realizad empieza a resultar inagotable en su forma pictórica.

Si la imaginación plástica es lo fundamental del pintor, Ortega Muñoz la

posee de un modo ejemplar, sin que esto quiera decir que haya eliminado de sus cuadros todas las motivaciones poéticas. Al contrario, yo creo que estas motivaciones desempeñan también un papel decisivo dentro de la pintura, pero ceñidas a lo plástico. En este sentido, de cada uno de sus paisajes se podría hacer una descripción literaria con palabras azorinianas, tal vez machadianas. Existe en ellos una enumeración concreta, inmediata y sucesiva de instantes y de lugares, a la manera, por ejemplo, de un Gonzalo de Berceo.

En un libro de Eugenio d'Ors, El valle de Josafat, *me encontré citados hace tiempo estos dos versos deliciosos del gran poeta y fabulista francés Jean de La Fontaine, que siempre recuerdo desde entonces. Dicen así:*

Ce n'est pas une petite gloire
Que d'être pont sur le Loire.

¡No es pequeña gloria ser puente sobre el Loira! Lo extraordinario es que esto lo dijera ya un poeta del XVI. Pues tampoco es pequeña gloria ser piedra de tapia, o rama de alcornoque, o tronco de castaño desmochado, o rodera de camino, en uno de estos paisajes del campo extremeño pintados por Ortega Muñoz. Pero, tal vez aquí, la palabra "gloria" no sea ya demasiado apropiada. Esa palabra le viene bien, todavía, a un puente nada menos que sobre el Loira (digamos sobre el Guadiana). Pero el campo que pinta nuestro pintor apenas si tiene nombre, una vez fuera de su vida campesina más inmediata. Ni tampoco ha querido el pintor sacarle de esa vida, sino, al contrario, entrañarle todavía más en ella a través de su pintura. Frente a estas realidades, tan suficientes en sí mismas, ¿qué palabra debemos emplear, en vez de "gloria"? Una palabra, desde luego, que no las refiera a ninguna estructura cultural o histórica, porque la espiritualidad y la poesía de todos estos elementos provienen precisamente de su condición de anónimos y de "tristemente naturales" (como dijo el poeta Jorge Guillén de unos caballos).

Por eso podríamos decir: no es pequeño éxtasis, o no es pequeño sosiego, o no es pequeña soledad el ser tapia, o pozo, o árbol de este campo extremeño. Y esto es lo que ha descubierto de una manera esencial la mirada de pintor de Ortega Muñoz; esto es lo que le estaba esperando, a la vuelta de París y de Italia, cuando acudió, no ya como uno de los buenos, sino como uno de los mejores, a la cita, a su cita de pintor con todas estas realidades.

Eduardo Llosent ha publicado no hace mucho tiempo un libro dedicado a Ortega Muñoz. Por eso resulta tan difícil decir nada nuevo sobre su pintura después del estudio completo de Llosent, y seguramente, en todo lo que antecede, debe de haber muchos ecos de apreciaciones y afirmaciones suyas. El texto de Llosent se compone de tres partes: un escueto pero suficiente apunte biográfico, un interesante diálogo con el pintor y, por último, un ensayo de valoración de su pintura. Así, a través de estas partes, pasamos del hombre particular y anecdótico al artista, y de éste, a la proyección espiritual de su obra.

Ahora bien: por mucha importancia que le demos al hombre, lo que cuenta y lo que queda, en el caso de un creador, es la obra. Y por eso y para eso crea el hombre: por y para quedar, a través de su exigencia, en la obra, es decir, en el plano de lo más humano verdadero. Por eso está muy bien que un crítico empiece contándonos la vida del artista. Pero no basta. Y está mucho mejor que continúe transmitiéndonos las opiniones personales del artis-

ta sobre su propia obra y sobre el arte en general. Pero tampoco es suficiente. Sólo una valoración de la pintura en sí misma es la que nos dará la dimensión exacta del alma de su autor.

Y esto es lo que hace Llosent de una manera ceñida y acertada: un estudio valorativo de la pintura de Ortega Muñoz, a través de sus cualidades de sinceridad, de fuerza elemental y de sentido constructivo, para llegar a la suprema cualidad de su silencio. Se trata, creo yo, de un silencio emocional y constructivo al mismo tiempo, gracias al cual ha podido Llosent, en varios pasajes de su libro, relacionar la actitud pictórica de Ortega Muñoz con la de un Juan Gris, uno de los más grandes silenciosos de la pintura de todos los tiempos.

Yo añadiría, sin embargo—de acuerdo con lo que al principio he contado de mi emoción frente a los Zurbaranes de la Sacristía de Guadalupe—que la pintura de Ortega Muñoz es silenciosa por partida doble, es decir, por lo que hay pintado en ella y por cómo está pintado, o por sus asuntos y por su sentido de la forma y del color. Sus cuadros, como representaciones de una realidad, ya son silenciosos y nos introducen en una región apartada de silencio; pero, además, es silenciosa la vibración del color que hay en ellos: su trascendencia. La interpretación de la realidad—de su realidad natural extremeña—era ya una interpretación silenciosa a través de los valores plásticos de la composición. oPrque, como decía antes, el sentido mismo de la composición tiene en él un valor plástico. Y el color, en vez de romper el silencio, sirve para acentuarlo y para hacerlo todavía más perceptible, por así decirlo, ante los ojos.

Esto de que los ojos perciban el silencio no quiere decir más sino que la mirada con que se mira y se ve un cuadro, o es ya una forma de espíritu, o va a terminar siéndolo. Y que las secretas afinidades de color a que me refería hace poco van a dejar establecido frente a esa mirada algo parecido o equivalente a lo que es el silencio para los oídos. Ahora bien: el silencio es una ausencia y una ociosidad, pero es también una actividad de otro orden, un manantial de posibilidades, un poder empezar a escuchar otras cosas relacionadas con la música de las esferas. Participar en un silencio—de veras y con entrega no sólo del pensamiento, sino también del corazón—es pertenecer a una vida espiritual más alta. El valor del silencio no consiste, por tanto, en lo que suprime, sino en lo que empieza a ser posible y a crecer en el alma gracias a su intervención activa (lo que Góngora llamó "ocio atento").

Por eso yo creo que, aunque toda pintura sea muda, no todas son silenciosas por igual o de la misma manera. ¿En qué consiste, dentro de un cuadro, el silencio de un rostro, o de un objeto inanimado, como un fruto o una silla? ¿En qué consiste su "callar" activo? Consiste, ahora ya lo sabemos, en su intensidad de forma pictórica—es decir, entrañada en el color—, que es la que, sin separarle del conjunto, le convierte en auténtica criatura individual aislada. Y desde esa intimidad de aislamiento puede coincidir con todo lo demás o pertenecer a la realidad total del cuadro de una manera mucho más necesaria. Pero también consiste en que su presencia sea más figurativa que expresiva, más hacia dentro que hacia fuera, y más verdadera—como centro de relaciones fundamentales—que sincera. El silencio de una forma es lo que trasciende su sinceridad. Al servicio de todos estos requisitos esenciales del silencio se halla puesto el color en los cuadros de Ortega Muñoz, para silen-

ciarlos aún más, haciendo que todos estos paisajes, o bodegones, o rostros humanos, sean todavía más silenciosos de lo que lo son en realidad.

Empapado el pintor de ese vasto silencio elemental de tierras de Extremadura, y compenetrado de veras con ellas, con lo más permanente de ellas, a través de ese silencio, no tenía más remedio que elaborar una pintura de gran potencia silenciosa. Por eso, todos sus juegos y discretas alegrías y acentos inesperados de color brillan y se deslizan de una manera insinuada nada más sobre un tono uniforme y oscuro de tierra resistente, un tono que es como una advertencia, como una grave advertencia para nuestra carne mortal, que lleva dentro ya un poco del silencio de esa tierra, pero que es también como una señal de alianza.

Recuerdo un versículo del Libro de Job, que dice así:

"Estarán en alianza contigo hasta las piedras de los campos."

¡Qué palabras más apropiadas para saludar con ellas a un pintor como Ortega Muñoz! Y para despedirnos de él, también.

* * *

Por eso, después de ellas, sólo quiero añadir muy pocas otras. Pertenece Ortega a una generación que está dando a España excelentes pintores. Y la mayor parte de ellos: Miguel Villá, desde su litoral mediterráneo; Rafael Zabaleta, desde su rincón montañoso de junto a la cuna del Guadalquivir; Ortega Muñoz, desde sus trozos anónimos de amplitud de Extremadura, junto con Benjamín Palencia, desde sus soledades avileñas, están empeñados en ofrecernos una visión de las tierras de España radicalmente distinta que la de los grandes creadores, más literarios que plásticos, del 98.

Cada uno de ellos ha sabido afirmar su fuerte personalidad a través de una forma objetiva, universalmente válida. Esto no les impide ser formas de una pintura esencialmente española, más allá de todo pintoresquismo y de todo casticismo, incluso el de la España negra. Se trata, por tanto, de paisajes de España hacia el futuro, con posibilidades y con independencia de un futuro creado por ellos mismos. A partir de ellos empiezan las visiones futuras de España, las de los hombres y los artistas que vendrán después que nosotros, y que seguirán amando a España porque nosotros la hemos amado, y que seguirán creando a España porque también la han creado en su realidad geográfica espiritual los pinceles de unos cuantos pintores, entre ellos, con emoción personalísima, los de Ortega Muñoz.

Luis Felipe Vivanco.
Avenida Reina Victoria, 60.
MADRID.

EL PENSAMIENTO DE RODÓ

POR

GLICERIO ALBARRAN PUENTE

Rodó, que, con agudo sentido crítico, supo ver la transparencia de las almas (sus estudios sobre Bolívar, Montalvo, Rubén Darío, por ejemplo), dejó también traslucir la suya en diversas ocasiones. La sinceridad, nota destacada en su personalidad, motiva frecuentemente la nota autobiográfica en sus escritos. La lectura de sus obras nos permitirá trazar o, mejor, recoger algunos rasgos de su perfil psicológico y moral.

VINCULACIÓN LATINA

"Yo que soy tan profundamente latino en mi concepción de la belleza y en mis veneraciones históricas" (1). Con anterioridad había dicho a Unamuno, en carta de 12 de octubre de 1900: "Yo me considero muy *latino,* muy meridional; por lo menos, como manifestación *predominante* de mi espíritu, pues una de mis condiciones psicológicas es la flexibilidad con que me adapto a diversos modos de ver, y hay veces en que mi *latinismo* se eclipsa y me siento vibrar al unísono con un Carlyle o un Heine o un Amiel. Mi aspiración sería equilibrar mi espíritu hasta el punto de poder contemplar y concebir la vida con la serenidad de un griego o de un hombre del Renacimiento."

En su vinculación latina le seduce lo francés, y lo español le merece simpatía: "Me seduce lo francés, por la espiritualidad, la gracia, la fineza del gusto y la generosa amplitud y liberalidad del sentimiento... Con esta afición a lo francés concilio perfectamente mi amor a todo lo que puedo comprender dentro de lo septentrional, pues creo tener cierta amplitud de gusto y de criterio" (2). "El pensamiento francés es mi encanto" (3).

"Lo español me merece sincera y viva simpatía. Nadie más que yo admira a los representantes de verdadero mérito que quedan a la intelectualidad española. Nadie admiró más a Castelar, ni

(1) Rodó: *Liberalismo y jacobinismo,* pág. 204. Valencia, F. Sempere y Compañía, editores: s. a.
(2) Rodó: Carta a Unamuno, 12 de octubre de 1900.
(3) Rodó: *Liberalismo y jacobinismo,* pág. 205.

tiene más alta consideración por Menéndez Pelayo, Leopoldo Alas, Valera, Galdós, Echegaray, Pereda y tantos otros" (4). "España..., esa tierra... que también considero mía por mi sangre y por el afecto que le consagro" (5).

MODERNISTA Y NEOCLÁSICO

En su ensayo *Rubén Darío* precisó su situación ideológica, colocándose en la reacción que partió del naturalismo literario y del positivismo filosófico, y se denominó modernista: "Yo soy un *modernista* también; yo pertenezco con toda mi alma a la gran reacción que da carácter y sentido a la evolución del pensamiento en las postrimerías de este siglo" (6).

En el ensayo *Rumbos nuevos*, escrito con motivo de la publicación *Idola Fori*, del colombiano Carlos Arturo Torres, se incluyó entre los neoidealistas (7). La contemplación de algunos edificios en Barcelona, de paso para Italia, le suscita manifestaciones de gusto neoclásico, pero su clasicismo no es un criterio cerrado frente a nuevas tentativas; "el templo de la Sagrada Familia, en construcción; la casa que en una de las ramblas más céntricas ocupa el Consulado argentino y la sala de conciertos del Orfeó Catalá. Todo ello equivale a la impresión de un choque violento para quien está educado en el gusto de la línea pura y se confirma cada día en el amor de la severa y divina sencillez; pero, aun así, se impone en tales tentativas un fondo interesante, si se las toma en su condición de una busca fuera de lo usado, de un olfateo que alguna vez puede ser leonino e indicar que la garra está tendida y que la presa de verdad anda cerca" (8).

Rodó se muestra partidario de la literatura de ideas: "Si algo me separa fundamentalmente de la mayor parte de mis colegas literarios de América es mi afición, cada vez más intensa, a lo que llamaré *literatura de ideas*, ya que llamarla *docente* o *trascendental* no la definiría bien" (9). "En América sigue predominando la literatura de abalorios, juguetes chinos y cuentas de cristal. Luchamos por poner en circulación *ideas*, por hacer pensar" (10).

---

(4) Rodó: Carta a Unamuno, 12 de octubre de 1900.
(5) Rodó: Idem, íd. íd. íd.
(6) Rodó: *Rubén Darío*, en *Hombres de América*, pág. 163, 3.ª ed., Barcelona. Edit. Cervantes.
(7) Rodó: *Rumbos nuevos*, en *El mirador de Próspero*, pág. 48, 3.ª edición, Barcelona. Edit. Cervantes, 1928.
(8) Rodó: *En Barcelona*, en *El camino de Paros*, págs. 88-89, 3.ª edición, Barcelona. Edit. Cervantes, 1928.
(9) Rodó: Carta a Unamuno, 25 de febrero de 1901.
(10) Rodó: Carta a Unamuno, 10 de diciembre de 1901.

"Mi incorregible inclinación al arte que combate y que piensa", afirma en *Rubén Darío* (11).

AMPLITUD Y COMPRENSIÓN

Rodó, espíritu tolerante, consideró la amplitud virtud literalmente cardinal. "Presumo tener, entre las pocas excelencias de mi espíritu, la virtud, literalmente cardinal, de la amplitud... Mi temperamento de Simbad literario es un gran curioso de sensaciones. Busco de intento toda ocasión de hacer gimnasia de flexibilidad" (12).

Se sentía satisfecho de su amplitud de espíritu. "En la educación de mi espíritu, de una cosa estoy satisfecho, y es de haber conquistado, merced a una constante disciplina interior (favorecida por cierta tendencia innata de mi naturaleza mental), aquella superior amplitud que permite al juicio y al sentimiento, remontados sobre sus estrechas determinaciones personales, percibir la nota de verdad que vibra en el timbre de toda convicción sincera, sentir el rayo de poesía que ilumina toda concepción elevada del mundo, libar la gota de amor que ocupa el fondo de todo entusiasmo desinteresado" (13).

Aspira a ser cada vez más comprensivo. "Cada día me siento más amplio y comprensivo. Creo que lo seré cada vez más" (14). Tratando *Sobre el espíritu religioso en Alberto Nin Frías*, afirma: "No me considero extraño en ningún campo donde un sentimiento desinteresado vivifique cualquier alta concepción del bien y la verdad (porque debajo de estas "cortezas de las almas" que llamamos ideas busco lo hondo, que es la voluntad, la intención y la fe)" (15). Y es que juzga con resonancia platónica que "toda gran ruta ideal, no importa cuál sea, lleva en dirección a la armonía, a la amplitud, a la comprensión de todo lo bueno, a la amistad con todo lo hermoso", precisó en carta a Nin Frías (16).

---

(11) Rodó: *Rubén Darío*, en *Hombres de América*, pág. 139.
(12) Rodó: *Rubén Darío*, en *Hombres de América*, pág. 130.
(13) Rodó: *Liberalismo y jacobinismo*, pág. 206.
(14) Rodó: Carta a Unamuno, 19 de julio de 1903.
(15) Rodó: *Sobre el espíritu religioso en Alberto Nin Frías*. En Alberto Nin Frías: *Nuevos ensayos de crítica literaria y filosófica*, Montevideo, Dornaleche y Reyes, s. a., pág. XXII.
(16) Rodó: *De una carta a Alberto Nin Frías*. En Alberto Nin Frías: *Ensayos de crítica e historia*, Valencia, F. Sempere y Cía., s. a., pág. V. Figura también en A. Nin Frías: *Nuevos ensayos de crítica literaria y filosófica*, Montevideo, Dornaleche y Reyes, s. a., pág. XI. También figura en *El mirador de Próspero*, pág. 59, con fecha de 1904 y el título: "En la armonía, disonancias. De una carta a Alberto Nin Frías."

La amplitud le sirve de piedra de toque para hallar sus concordancias con Unamuno. "Por muchas que sean las ideas en que usted y yo no concordemos, me complazco en entender que son más y más fundamentales aquellas en que estamos de acuerdo. Así, por ejemplo, en espíritu amplio y generoso, su odio a las limitaciones y formalismos de cualquier género, su varonil anhelo de originalidad y sinceridad en cuanto se piense y diga, su profunda *espiritualidad* (claro que no va esta palabra en el sentido de ingenio ameno y chispeante)" (17).

Su humanismo le lleva, en *Motivos de Proteo* (18), a considerar la amplitud contemplativa como medio de salvar la integridad de la humana condición: "Amplitud contemplativa..., simpática y solícita atención tendida sobre el conjunto de las cosas, únicos capaces de salvar al fondo *humano* del alma de las limitaciones de cada oficio y cada hábito; género de amplitud que se predicó junto a la estatua de Ariel, y que es tanto más necesaria para aquel fin de mantener la integridad fundamental de la persona cuanto más el objeto de la vocación se restrinja y precise" (19).

En cuanto al límite de la capacidad de comprender, dice en *Ariel:* "Nuestra capacidad de comprender sólo debe tener por límite la imposibilidad de comprender a los espíritus estrechos" (20).

La amplitud de comprensión le lleva a no refrenar la espontaneidad del corazón en la exposición de su criterio de la equidad. "La espontaneidad del corazón y el criterio de la equidad consisten en honrar la vocación del sacrificio dondequiera que se le encuentre... y en glorificar la propaganda de la civilización, cualquiera que sea el abanderado de la gran causa humana" (21).

Al caracterizar a Montalvo refleja su propia condición. "Tuvo, entre los rasgos que más definen su carácter, la admiración franca y ferviente; el alma abierta a la comprensión plena, entrañable, de todo lo bueno, de todo lo grande, de todo lo hermoso: en la naturaleza y en el arte; en las cosas del pensamiento como en las de la acción; en el alma de los hombres como en el genio e historia de las sociedades" (22).

---

(17) Rodó: Carta a Unamuno, 12 de octubre de 1900.
(18) Rodó: *Motivos de Proteo*, pág. 170, 7.ª ed., Barcelona. Edit. Cervantes, 1936.
(19) Rodó: *Motivos de Proteo*, pág. 170. "LX. Falsa universalidad. La amplitud ha de manifestarse en la contemplación."
(20) Rodó: *Ariel*, pág. 45, Espasa Calpe, Buenos Aires, 1948.
(21) Rodó: *Liberalismo y jacobinismo*, pág. 180.
(22) Rodó: *Montalvo*, en *Hombres de América*, pág. 69.

Rodó fué escritor de minorías por la temática de su producción, por el atildado cuidado de la exposición y por la calidad de los pensamientos manifestados. El mismo expresó su condición de escritos de minorías. Contrapone, en *Notas sobre crítica* (enero de 1896), al escritor de noble raza el escritor vulgar: "El escritor de noble raza es aquel que ambiciona, ante todo, ser comprendido. El vulgar escritor es aquel que procura, ante todo, ser elogiado" (23). Nietzsche escribió: "A los buenos escritores les son comunes dos cosas: prefieren más bien ser comprendidos que admirados" (24).

Comenta, en *Montalvo*, que se dé en las sociedades de América "la desproporción entre el elegido y el vulgo. De aquí el desasosiego de la inadaptación y cierto impulso de nostalgia, muy común en los hispanoamericanos de vocación literaria y artística, por aquella patria de nuestro abolengo y nuestro espíritu que la civilización europea extiende del otro lado del mar" (25).

No le preocupaba la opinión de la multitud. En la sesión de la Cámara de Representantes de 21 de junio de 1904 manifestó la individualidad de sus opiniones: "Propendo, por natural tendencia de mi espíritu, a un individualismo, quizá exagerado, en materia de opiniones: formo las mías procurando apartarme de las influencias del ambiente en cuanto ellas puedan traer consigo sugestiones de pasión; y las enuncio tal como sinceramente las concibo, sin preocuparme nunca de volver la mirada para ver si de parte de lo que yo pienso está la opinión que representa el mayor número, o está una parte de la opinión, o estoy yo solo" (26). Reitera su manifestación en *Liberalismo y jacobinismo:* "No miro a mi alrededor para cerciorarme de si está conmigo la multitud que determina el *silent vote* de la opinión y que determinaría el sí o el no en un plebiscito de liberales. Me basta con perseverar en la norma de sinceridad invariable, que es la única autoridad a que he aspirado siempre para mi persona y mi palabra" (27).

En *Motivos de Proteo* censura la pasión de Peregrino "porque

---

(23) Rodó: *Notas críticas*, en *Rev. Nat. de Lit. y Cien. Soc.*, Montevideo, enero de 1896. En *El que vendrá*, pág. 108, 2.ª edi., Barcelona. Edit. Cervantes, 1930.

(23) Federico Nietzsche: *Opiniones y sentencias*, traduc. de Luis Casanovas, Barcelona. Edit. Maucci, s. a., pág. 82.

(25) Rodó: *Montalvo*, en *Hombres de América*, pág. 44.

(26) Intervención de Rodó en la sesión de la Cámara de Representantes, el 21 de junio de 1904, defendiendo su proyecto a favor de la libertad de la prensa. En *Hombres de América*, págs. 193-194.

(27) Rodó: *Liberalismo y jacobinismo*, pág. 120.

pone su mira, no en aquella noble especie de fama que se satisface con la aprobación de los mejóres, mientras espera la sanción perenne del tiempo, certísimo recompensador de la verdad, sino en la fama juglaresca y efímera" (28).

Se muestra disconforme con el orden social, transmitido por la democracia utilitaria, precisamente por disconformidad con la vulgaridad entronizada: "Aun aquellos que no somos socialistas, ni anarquistas, ni nada de eso, en la esfera de la acción ni en la de la doctrina, llevamos dentro del alma un fondo, más o menos consciente, de *inadaptación* contra tanta injusticia brutal, contra tanta hipócrita mentira, contra tanta vulgaridad entronizada y odiosa como tiene entretejida en su urdimbre este orden social transmitido al siglo que comienza por el siglo del advenimiento burgués y de la democracia utilitaria" (29).

Discutiendo con el doctor Díaz, dice con miras elevadas en *Liberalismo y jacobinismo:* "Pero no se trata aquí de discutir con quien es vulgo, sino con quien se levanta muy arriba del vulgo; y por eso cabe preguntar si la fuerza empleada en adaptarse al ambiente de la vulgaridad no tendría mejor empleo en propender a elevar la vulgaridad al nivel propio" (30). Abunda en el mismo pensamiento, también en *Liberalismo y jacobinismo,* al caracterizar el sentido filosófico e histórico del siglo XIX: "Todo el sentido filosófico e histórico del siglo XIX (si se le busca en sus manifestaciones más altas, en las cumbres, que son puntos persistentes de orientación)..." (31).

El estilista logra, con perseverancia, triunfar en la expresión; es la difícil facilidad de que habló Horacio; "el brazo que labra el duro terruño de la prosa" (32).

El escritor de minorías anhela un público de selección. En este público se complace Rodó en *Los que callan:* "Cierto linaje de espíritus que unen al sentimiento infalible, perfecto, aristocrático, de la belleza, en las cosas del arte, el absoluto desinterés con que profesan calladamente su culto, inmunes de todo estímulo de vanidad, de todo propósito de crítica o de producción, de toda codicia simoníaca de fama. Comprenden la obra bella en sus más delicados matices, con esa plenitud de inteligencia y simpatía que es una segunda creación; son el lector o el espectador ideal con que

---

(28) Rodó: *Motivos de Proteo,* pág. 419.

(29) Rodó: *Las moralidades de Barret. De una carta íntima,* en *El mirador de Próspero,* págs. 242-243.

(30) Rodó: *Liberalismo y jacobinismo,* págs. 197-198.

(31) Rodó: *Liberalismo y jacobinismo,* pág. 186.

(32) Rodó: *Ariel,* pág. 122.

el artista ha soñado; dan su alma entera en el sacrificio religioso de la emoción artística, en esa absoluta inmolación de la personalidad, de donde toma su vueló el misticismo del arte... Son la compensación de la vulgaridad triunfante y ruidosa, del alarde inferior, del abominable *snobismo*... Ellos componen el público incógnito e incognoscible que más me exalta y que más me tortura" (33).

En *Albatros* censura la prosa de la milicia literaria, entre otras razones, por estar "tejida... de transacciones con el vulgo..., prosa más mísera, y aún más vulgar, que la de aquellos géneros de trabajo que conceptuamos prosaicos por esencia, porque en ella es el oro de idealidad de un sueño grande lo que se trueca en el sucio vellón de la realidad" (34).

La conciencia de las propias facultades y orientarse según los datos de esa misma conciencia es camino de la fama duradera: "Tener conciencia clara de las facultades propias... y orientarse según los datos de esa misma conciencia, cuando ellos pugnan por los caracteres que halagan a la afición común y a la fama, suele ser acto de resolución heroica. Pero de esta resolución nace la gloria de bronce que prevalece cuando se han fundido las glorias de cera... La virtud intelectual de más subidos quilates es, sin duda, la que consiste en la sinceridad y estoicidad necesarias para salvar, en épocas de oscurecimiento de la razón o de extravío del gusto, la independencia de juicio y la entereza del temperamento personal, renunciando a transitorias predilecciones de la fama, con tal de llevar la aptitud por su rumbo cierto y seguro: el que dejará constituída la personalidad y en su punto la obra, aunque esto importe alejarse, al paso que se avanza, del lado dondé resuenan los aplausos del circo" (35).

SINCERIDAD Y CONSECUENTE MANIFESTACIÓN DE LA VERDAD

Tolerancia y sinceridad consigo mismo son condiciones para que el pensamiento cumpla la ley del desarrollo vital: "Para que nuestro pensamiento cumpla esta ley de su desarrollo vital y no se remanse en rutinario sueño es menester, a la vez que su aptitud de comunicación tolerante, el hábito de la sinceridad consigo mis-

---

(33) Rodó: *Los que callan*, en *El mirador de Próspero*, págs. 455 y 456.

(34) Rodó: *Albatros*, en *Nuevos motivos de Proteo*, pág. 39, prólogo de Vicente Clavel, Barcelona. Edit. Cervantes, 1927.

(35) Rodó: *Motivos de Proteo*, págs. 228-229. "LXXVI. Engaños de la imitación cuando no se concilia con la autonomía de la personalidad. Falsedad radical de las escuelas".

mo; rara y preciosa especie de verdad, mucho más ardua que la que se refiere a nuestras relaciones con los otros" (36). "Hablemos con sinceridad, pensemos con sinceridad" (37). Emerson puso de relieve la trascendencia de la sinceridad en el escritor: "Si queremos que no se olvide lo que decimos y escribimos, hablemos y escribamos sinceramente... El que escribe para sí mismo escribe para un público eterno" (38). En *Ariel* consideró "la absoluta sinceridad del pensamiento virtud todavía más grande que la esperanza" (39).

La sinceridad es la mejor prueba de estimación, apreció en uno de sus discursos parlamentarios: "La mejor prueba de estimación, con aquella, por lo menos, que más grata debe ser a los espíritus levantados sobre la vulgaridad de la lisonja; con la estimación que se manifiesta por la sinceridad, y que unas veces se traduce en el aplauso desinteresado y otras veces se traduce en la crítica amistosa" (40).

Se percibe una resonancia autobiográfica en su lejano escrito, de 1895, *Juan Carlos Gómez:* "Su palabra se impone sobre todas y llega, como la voz altiva de su época, al recuerdo de la posteridad, por el poder de transmitir la emoción y entusiasmo..., por esa fuerza de la sinceridad que no se remeda, porque es como el aliento del alma condensándose en la palabra del escritor" (41).

Manuel Marcos Blanco y Gonzalo Zaldumbide han destacado la nota de sinceridad de Rodó: "El mérito principal en Rodó, así como el de Rubén Darío, está, a mi juicio, en la sinceridad ideológica e idealista... Esta sinceridad es, por lo demás, florescencia de exuberante e ingenua nobleza de alma... Sus esfuerzos artísticos e ideativos tienen siempre, como fondo, la voluntad firme de conservar lo puro, tanto como el aire de las montañas, a las cuales se parecen por la altura y por el vigor que infunde a los otros espíritus" (42). "Nunca se reunieron en alma tan noble más generosas dotes comunicativas, ni las abonó sinceridad más diáfana, probidad moral más delicada, autoridad más incólume. Su acento,

(36) Rodó: *Motivos de Proteo*, pág. 355. "CXVI. Toda fe o convicción ha de ser modificable y preferible. La sinceridad consigo mismo."

(37) Rodó: *Liberalismo y jacobinismo*, pág. 114.

(38) Ralph Waldo Emerson: *Ensayos.* Serie I-IV: *Leyes espirituales*, traducción de Luis Echevarría. Col. "Crisol", núm. 217. M. Aguilar, editor. Madrid, 1947, pág. 161.

(39) Rodó: *Ariel*, pág. 38.

(40) Intervención de Rodó en la sesión de la Cámara de Representantes, en 12 de julio de 1904, en favor de la libertad de la prensa. En *Hombres de América*, pág. 212.

(41) Rodó: *Juan Carlos Gómez*, en *El mirador de Próspero*, pág. 15.

(42) Marcos Manuel Blanco: *José Enrique Rodó*, en *Nosotros*, Buenos Aires, año XI, núm. 97, mayo de 1917, pág. 200.

sin ser patético ni arrebatado, diríase que convence sin más que revelar en su transparencia la pureza interior de que brota" (43).

Consecuencia de la sinceridad, decir la verdad. "El más seguro camino, no ya para la aprobación interior, sino también para el triunfo definitivo. es el de decir la verdad, sin reparar en quién sea el favorecido ocasionalmente por la verdad" (44).

EL DESTINO DE SU VIDA. LA SUPERVIVENCIA DE SU OBRA

No padecía Rodó la hipocresía de fingida humildad ni al trazar su destino a la vida, ni al confiar en la supervivencia de su obra.

"Tracé mi destino a la vida: el de manejar la pluma. Y a tal destino me atengo. Hay mucho que hacer en América con este instrumento de trabajo, y yo me debo a esta América donde mi nombre suele despertar resonancias que no son vulgares, ecos que vuelven a mí en forma que me estimula y me enaltece" (45).

"Dejaré mi personalidad en mis libros y mis correspondencias, y procuraré que ellos me sobrevivan y den razón de mí cuando llegue el momento del último viaje" (46).

Ante la crítica de sus obras—recuerda Juan Antonio Zubillaga—sentía la legítima exigencia del conocimiento de su producción: "¡Tantos conversaban o escribían a su respecto, ignorando... hasta que al hacerlo demostraban que no la habían leído! Por eso decía: "Que digan de ella lo que quieran, aunque sea contrario; pero que sea sólo después de conocerla" (47).

Ante el desdén, aconseja la perseverancia. "Porque no hablo ahora de la perseverancia mantenida a través de injustos desdenes con que el juicio del mundo desconoce merecimientos que existen ya en el desdeñado" (48). Perseverar, y el tiempo impondrá la verdad. "La posteridad, que concede la gloria", se lee en la parábola *La inscripción del faro de Alejandría* (49). Y en su *Impresión*, antepuesta a *El sayal de mi espíritu*, de Ernesto Morales: "Es la obra buena de los veinte años. El tiempo dará lo demás; el

(43) Gonzalo Zaldumbide: *José Enrique Rodó*, Nueva York-París, 1918, página 86.
(44) Rodó: *Liberalismo y jacobinismo*, pág. 121.
(45) Rodó: *Carta a don Juan Francisco Piquet*, Montevideo, septiembre de 1904. En *El que vendrá*, pág. 214.
(46) Rodó: *Carta a don Juan F. Piquet*, Montevideo, septiembre de 1904. En *El que vendrá*, pág. 213.
(47) Juan Antonio Zubillaga: *De una larga amistad. (Algunos recuerdos de Rodó)*, en *Nosotros*, Bs. As., año XI, núm. 103, noviembre de 1917, página 355.
(48) Rodó: *Motivos de Proteo*, pág. 130.
(49) Rodó: *Motivos de Proteo*, pág. 52.

tiempo, que para los sinceros y los fuertes es el triunfo sobre el propio pasado, es el sueño de perfección nunca satisfecho ni rendido:

C'est la nuit, l'âpre nuit du travail, d'où se lève
Lentement, lentement, l'oeuvre, ainsi qu'un soleil... (50).

AUTOOBSERVACIÓN PSICOLÓGICA. TRÁNSITO DE LO OBJETIVO A LO SUBJETIVO

El psiquismo de Rodó cumplía la ley del interés; su conciencia tendía a reproducir las imágenes que estaban de acuerdo con su manera de ser: "Mi memoria es buena para las cosas que me impresionan bien" (51).

Rodó concibe como representación lo que los ingleses llaman idea. "On emploie couramment le terme de représentation pour désigner ce que les anglais appellent *idea,* idée, c'est-à-dire, toute notion consciente" (52). En carta a don Juan Francisco Piquet (Montevideo, julio de 1905) habla de su "aptitud para transformar en imagen toda idea que entra en mi espíritu" (53).

En Rodó, como él mismo dice de Juan Carlos Gómez, "la exquisita suavidad de los sentimientos constituía el fondo velado de su personalidad" (54).

Comprendió Rodó, o intuyó, el concepto de alucinación verdadera de la psicología de nuestro tiempo: "Vuelvo a mi mar y a mis olas. Dulce empleo del tiempo es verlas nacer, morir y renovarse, y en la dejadez de un semisueño sentir que la inmensidad invade nuestra alma, y como que la penetra de su espíritu, y no saber, al cabo, si el objeto de la contemplación está en lo infinito de las aguas o está en la profundidad del alma propia" (55); "l'image reproduite n'est pas en rapport causal avec le monde extérieur, mais que sa causalité est psychique, appartient au cours des idées du sujet et non au cours des choses. Il n'y a pas d'autre moyen de distinguer *l'hallucination vraie* qu'est l'image présente, de *l'hallucination imaginative,* qui se produit sans rapport avec le cours des choses" (56).

---

(50) Ernesto Morales: *El sayal de mi espíritu,* poesías. Impresión de José Enrique Rodó. Bs. As., A. Mich y Cía., 1914, pág. 7.

(51) *Las moralidades de Barret. De una carta íntima,* en *El mirador de Próspero,* pág. 241.

(52) Georges Dwelshauvers: *Traité de Psychologie,* Payot, París, 1928, página 357.

(53) Rodó: *El que vendrá,* pág. 217.

(54) Rodó: *Juan Carlos Gómez,* en *El mirador de Próspero,* pág. 17.

(55) Rodó: *El cielo y agua. A bordo del* Amazón. *Agosto de 1916,* en *El camino de Paros,* pág. 64.

(56) G. Dwelshauvers: *Ob. cit.,* pág. 368.

Le era fácil pasar de lo objetivo a lo subjetivo. "Tengo la imaginación hecha de tal modo que toda apariencia material tiende en mí a descifrarse en idea. La Naturaleza me habla siempre el lenguaje del espíritu. Observando, desde la playa, esto que ahora apunto, yo pensaba en ese otro mar, extraño y tornadizo, que es la multitud de los hombres; y pensaba luego en las mil cosas ligeras, aéreas, ideales, que flotan a toda hora sobre el mar humano, allá donde no alcanza la furia de sus olas... Y me producía una suerte de embeleso considerar que basta a veces el toque, leve y sutil, de una de esas cosas delicadas, sobre el lomo del salvaje monstruo inquieto, para colorearlo de nuevo en un instante; para que la muchedumbre (la formidable fuerza real) se rinda como la cera al sello, a la todopoderosa debilidad de una palabra del poeta, de una promesa del visionario, de un ¡ay! del desvalido" (57).

Otro ejemplo nos lo ofrece el hermoso *Cuadro de otoño,* en las páginas finales de *Motivos de Proteo:* "El invierno, viejo fuerte, se acerca... Sentado a la ventana, empleo mi ocio en la contemplación. Mientras en mi chimenea se abre un ojo de cíclope que desde hace tiempo permanecía velado por un párpado negro..., se fija mi atención en una muda sinfonía: la de las hojas, que, desprendidas en bandadas sin orden, de los árboles, que van dejando desnudos, pueblan el suelo y el aire, a la merced del viento... Caen, caen sin tregua las hojas; y el alma del paisaje éntrase, en tanto, por las puertas del sentido, al ambiente de mi mundo interior. Me reconcentro, sin dejar de atender a las aladas moribundas. Comienza a cantar, dentro de mí, esa alegría marchita que, en el pathos romántico, hay para la caída y el murmullo de las hojas secas. Abandono, voluptuosidad de melancolía, complacencia en lo amargo, fino y suave... ¿Dónde está ahora, respecto de mí mismo, el objeto de mi contemplación? ¿Adentro? ¿Afuera... Caen, caen sin tregua las hojas... Las hojas son lo único que muere. El sentimiento de mi contemplación de otoño no llega a producir en mi alma esa ilusión de sueño en que la apariencia triste y bella cobra el imperio de la realidad y nos persuade casi de la universal agonía de las cosas. Sé que este desmayo de la vida no dura... Sobre el desconcierto de las hojas caídas se yergue la armazón escueta de los árboles, firme y desnuda como la certidumbre, y en el acero claro del aire graba una promesa, simple y breve, de nueva vida" (58). "El autor de *Proteo*—observó Salterain—ama el otoño, como Víctor Hugo amaba el estío hiperbólico y grandioso,

---

(57) Rodó: *Mirando al mar,* en *El mirador de Próspero,* págs. 147-148.
(58) Rodó: *Motivos de Proteo,* págs. 448-450.

y como Alfredo de Musset adoraba la soledad tristísima de los días grises: en razón de su propio temperamento y congénita idiosincrasia" (59).

La exterioridad se le hace íntima. Lo extrínseco llega a su propia intimidad y termina trascendiéndolo. Verifica, con palabras de Le Senne, la "démarche précieuse de l'esprit humain": "Toute démarche précieuse de l'esprit humain consiste dans une conversion par laquelle quelque chose qui lui paraissait d'abord extrinsèque, qui se présentait à lui comme autre que lui même, est assimilée par son art au point qu'il devient capable, à partir de sa propre intimité et par son opération, non seulement de l'engendrer, mais de la transformer à son gré en la transcendant. Au début de cette conversion, l'esprit se sentait étranger et inférieur à ce qu'il appréhendait: cela l'excluait; quand l'appropriation spirituelle s'est accomplie, il en a l'intelligence, la familiarité: c'est devenu sien... Cette transformation se vérifie en premier lieu dans la connaissance perceptive... L'extérieur s'est fait intime: c'est devenu, jusqu'où notre intelligence a poussé, un noeud de dispositions mentales" (60).

EL PROBLEMA RELIGIOSO

No era ajeno Rodó al problema religioso. En carta a Unamuno (Montevideo, 20 de octubre de 1902) pone de manifiesto su preocupación: "¡Cuánto deseo que aparezca lo más pronto posible su prometida obra sobre la religión y la ciencia! Me preocupa muy intensamente el problema religioso, y leo con interés todo lo que espero pueda darme nueva luz sobre ella." Su duda es ansia de creer: "La duda es en nosotros... una vaga inquietud en la que entra por mucha parte el ansia de creer, que es casi una creencia" (61).

Aunque se afirmó desvinculado de dogma, "libre de toda vinculación religiosa" (62), persisten en su alma los principios religiosos que su madre le inculcó en los primeros años de su vida: "Los viejos principios con que se ilumina en la infancia el despertar de nuestras conciencias: "Amaos los unos a los otros." "No hagas a otro lo que no quieras que te hagan a ti." "Perdona y se te per-

(59) Joaquín de Salterain: Sobre *Motivos de Proteo*, de don José Enrique Rodó, Montevideo, Taller Gráfico El Arte, de O. M. Bertani, 1909, pág. 30.
(60) René Le Senne: *Traité de morale*. Troisième édition. Presses universitaires de France. París, 1949, págs. 1-2.
(61) Rodó: *El que vendrá*, pág. 15.
(62) Rodó: *Liberalismo y jacobinismo*, pág. 120.

donará." "A Dios lo que es de Dios, y al César lo que es del César." La ley moral adoptada en el punto de partida por iluminación, del entusiasmo de la fe, reaparece al final de la jornada, como la tierra firme en que se realizase la ilusión del miraje... ¿Quién no se arroba ante estas supremas armonías de las cosas que parecen más lejanas y discordes?" (63). Quien así sentía era capaz de concebir y escribir *Liberalismo y jacobinismo.*

El beneficio de una sentida devoción ideal, aunque luego se marchite, lo expresó en *Motivos de Proteo*: "En suma, una devoción ideal que prevalece por cierto tiempo en su vida, aun cuando luego se marchite y pase, deja en ti el bien de la disciplina a que te sometió; de las tentaciones de que te apartó; del empleo que dió a fuerzas errátiles de tu sensibilidad y de tu mente; del entusiasmo con que embelleció a tu alma; de la necesidad de orden y armonía que instituyó en ella, para siempre, con la autoridad de la costumbre" (64). Tituló expresivamente el capítulo CXXXIV de *Motivos de Proteo*: "Vestigio inmortal que deja de su paso toda fe sincera", y en él dice: "Perdura en las paredes del vaso la esencia del primer contenido... Así es como la austeridad cristiana pone su sello al paganismo de Juliano "el Apóstata". Así, Renán (y éste es patentísimo ejemplo) logra la extraña armonía de su espíritu... ¿No cabe preguntar si algo, si no tan intenso, semejante no ocurre en todo aquel que ha tenido una fe, una apasionada convicción realmente *suyas?*" (65).

Contestando a D. R. Scafarelli, autor de *El Mártir del Gólgota,* manifiesta que le irrita la religiosidad mentida, la tibia y la fanática. "Pero crea usted que nada me inspira más respeto que la sinceridad religiosa" (66).

SIGNIFICACIÓN MORAL DEL PENSADOR

Gustaba Rodó de "la altivez de la independencia moral". En el Parlamento, hablando en favor de la libertad de prensa, se expresó así: "Esta Cámara, a la cual siempre me enorgulleceré de haber pertenecido, porque la he visto siempre conciliar la prudencia del criterio político con la altivez de la independencia moral" (67). En Portugal, al entrevistarse con Bernardino Machado:

---

(63) Rodó: *Ob. cit.,* pág. 169.
(64) Rodó: *Motivos de Proteo,* pág. 350. "CXIII. De cómo una potencia ideal evita la pérdida de infinitas minuciosidades de nuestra actividad interna."
(65) Rodó: *Motivos de Proteo,* págs. 392-393.
(66) Rodó: *Liberalismo y jacobinismo,* pág. 202.
(67) Sesión del 12 de julio de 1904. En *Hombres de América,* pág. 212.

"Estrecho su mano con el respeto que fluye tanto más imperioso de los espíritus que, como el mío, no conocieron nunca la cortesanía ni la lisonja" (68).

Alabó en Juan Gómez el sentido de caballeresca dignidad: "Así como, ni en las mayores vehemencias de su alma apasionada, pierde el sentido de una caballerosa dignidad, así, aun en el ímpetu de la contradicción y el encarnizamiento de la lucha, mantiene la nota escogida del buen gusto" (69). Así es como obró Rodó en su posición antiyanqui en *Ariel* y en la polémica de *Liberalismo y jacobinismo.*

Es significativo el apóstrofe al mar en *Cielo y agua:* "Tú solo eres libre, tú solo eres fuerte... No hay inmundicia que sea capaz de macularte... ¡Salte a ti, titán cerúleo, maestro de almas grandes, inquieto como el pensamiento, amargo como la vida, sencillo como la verdad!" (70).

Podría juzgarse paradójico hablar del optimismo de Rodó, teniendo en cuenta las expresiones depresivas de su espíritu (manifestaciones de melancolía); pero sus desfallecimientos no llegan al estado irritante de la desesperación. Aunque había dicho en *El que vendrá:* "Las voces que concitan se pierden en la indiferencia"; más tarde, en *Ariel,* estima en los jóvenes "que las notas de desaliento y de dolor... no eran indicio de un estado de alma permanente ni significaron en ningún caso vuestra desconfianza respecto de la eterna virtualidad de la vida" (72).

Su pensamiento se muestra en ocasiones teñido de melancolía. Acabamos de citar su invocación al mar en *Cielo y agua;* lo llama "maestro de almas grandes", pero también lo denomina "amargo como la vida". Contemplando la cercanía del invierno, dice en *Cuadro de otoño:* "Abandono, voluptuosidad de melancolía, complacencia en lo amargo, fino y suave" (73). En carta a Alejandro Andrade Coello (Montevideo, 10 de diciembre de 1903) lamenta "la agitada vida que por aquí llevamos... Por desdicha, esa hora de serenidad sigue siéndome esquiva". A pesar de todo, sabe sacar fuerzas de flaqueza: "Si se quiere templar la acerbidad del dolor,

(68) Rodó: *Portugal. Una entrevista con Bernardino Machado,* en *El camino de Paros,* pág. 77.

(69) Rodó: *La vuelta de Juan Carlos Gómez.* Discurso pronunciado en representación del Ateneo y la prensa de Santiago de Chile en el cementerio de Montevideo, al ser traídos a la patria los restos de Juan Carlos Gómez, el 8 de octubre de 1906. En *El mirador de Próspero,* pág. 29.

(70) Rodó: *Cielo y agua* (agosto de 1916), en *El camino de Paros,* pág. 66.

(71) Rodó: *El que vendrá,* pág. 12.

(72) Rodó: *Ariel,* pág. 38.

(73) Rodó: *Motivos de Proteo,* pág. 450.

nada más eficaz que considerarlo como ocasión o arranque de un cambio que puede llevarnos en derechura a nuevo bien: a un bien acaso insuficiente para compensar lo perdido" (74). En el último año de su existencia queda decepcionado al visitar la Gruta Azul: "La Gruta Azul fué para mí una decepción. Pero ya hace tiempo que aprendí a resignarme al desengaño de las grutas azules, y la belleza abierta y franca de la circunstante realidad me ofrece, de regreso de aquella fracasada aventura, el desquite de la ilusión desvanecida" (75).

Al justificar el optimismo del escritor ecuatoriano Montalvo, abona la razón del optimismo propio por encima de humanas congojas y desfallecimientos: "Era un radical optimista por la constancia de su fe en aquellas nociones superiores que mantienen fija la mirada en una esfera ideal: bien, verdad, justicia, belleza, aunque frente al espectáculo de la realidad le tentara a menudo aquel pesimismo transitorio, que es como el lamento de esa misma fe, desgarrada por el áspero contacto del mundo" (76).

El recuerdo que dedica a Juan Carlos Gómez podría aplicarse al propio Rodó: "La tristeza nostálgica de sus últimos años no era sólo la del expatriado, sino también la del que se siente fuera de una época con la que se identificó absolutamente en espíritu" (77).

SIMPATÍA POR SU PATRIA

Hemos apuntado en el capítulo I, "Biografía y semblanza", la simpatía que sentía Rodó por su patria; simpatía, en el sentido etimológico de la palabra, de σύν, con y πάθος, sufrimiento. Añadiremos aquí solamente un fragmento de una carta dirigida a Alberto Nin Frías: "De lo que sí estoy seguro es del... temple de su naturaleza intelectual, sana y fuerte, como educada en país de robustos y tenaces trabajadores" (78).

(74) Rodó: *Motivos de Proteo*, pág. 28. "X. Actitud en la desilusión y el fracaso. Todo bien puede ser sustituído por otro género de bien."

(75) Rodó: *Capri*, Castellamare, marzo de 1917. En *El camino de Paros*, página 231.

(76) Rodó: *Montalvo*, en *Hombres de América*, pág. 69.

(77) Rodó: *La vuelta de Juan Carlos Gómez*, en *El mirador de Próspero*, pág. 21.

(78) Carta de J. E. Rodó a A. Nin Frías. En Alberto Nin Frías: *Ensayos de crítica e historia*, Valencia, F. Sempere y Cía., s. a., pág. VI. Figura también en A. Nin Frías: *Nuevos ensayos de crítica literaria y filosófica*, Montevideo, Dornaleche y Reyes, s. a., pág. XII.

RASGOS DE HUMOR, RARO EN RODÓ

La nota humorística fué rara en Rodó. Sin embargo, cuando aparece está manejada con habilidad. Por ejemplo, al rebatir en *Liberalismo y jacobinismo* las citas del doctor Díaz, cuando éste trata de discutir a Jesús la originalidad de la moral caritativa: "Convengamos en que esta piadosa evocación de la jeta mogólica de Confucio no pasa de ser un exceso de *dilettantismo* chinesco" (79). "Y dejemos de lado la extravagancia de incluir al liviano y gracioso espíritu de Horacio sólo porque haya hablado alguna vez de austeridad y de virtud entre los educadores y propagandistas morales, que es como si a alguien se le ocurriera retratar a lord Byron con el uniforme del Ejército de Salvación..." (80).

Jorge Luis Borges cree que el humorismo es raro en los uruguayos: "El humorismo es esporádico en los uruguayos, como la vehemencia en nosotros. Los argentinos vivimos en la haragana seguridad de ser un gran país de un país cuyo solo exceso territorial podría evidenciarnos cuando no la prole de sus toros y la feracidad alimenticia de su llanura. Si la lluvia providencial y el gringo providencial no nos fallan, seremos la Villa Chicago de este planeta y aun su panadería. Los orientales, no. De ahí su heroica voluntad de diferenciarse, su tesón de ser ellos su alma buscadora y madrugadora. Si muchas veces, encima de buscadora fué encontradora, es ruin envidiarlos. El sol, por las mañanas, suele pasar por San Felipe de Montevideo antes que por aquí" (81).

---

(79) Rodó: *Liberalismo y jacobinismo*, pág. 130.
(80) Rodó: *Liberalismo y jacobinismo*, pág. 147.
(81) *Antología de la moderna poesía uruguaya* (1900-1927). Seleccionada por Ildefonso Pereda Valdés. Palabras finales (prólogo, breve y discutidor), por Jorge Luis Borges. Buenos Aires, El Ateneo, 1927, pág. 221.

Glicerio Albarrán Puente.
MONTEVIDEO.

EMPEDOCLES

POR

FEDERICO HÖLDERLIN

PERSONAJES

EMPÉDOCLES.
PAUSANIAS, su discípulo.
HERMÓCRATES, sumo pontífice de Agrigento.
CRITIAS, Arconte de Agrigento.
PANTEA, su hija.
DELIA, su amiga.
AGRIGENTINOS, tres esclavos de Empédocles.
UN CAMPESINO.
LUGAR: Primer acto: AGRIGENTO.
Segundo acto: EL ETNA.

PRIMER ACTO

I

PANTEA y DELIA

PANTEA. Este es su jardín. Allí en la escondida sombra, donde el manantial brota, allí permanecía de joven cuando yo pasaba. ¿No le has visto nunca?

DELIA. ¡Oh Pantea! Sólo desde ayer estoy con mi padre en Sicilia. Pero cuando era una niña, le vi sobre un carro de combate en los juegos de Olimpia. Entonces hablaban mucho de él, y siempre me ha quedado su nombre.

PANTEA. ¡Ahora es cuando debes verle, ahora! Dicen que las plantas están atentas a su paso y que las aguas de la tierra brotan en el lugar donde se posa su bastón, y que cuando contempla el cielo en las tormentas, la nube se rasga y brilla al claro día. Con ser esto cierto, ¿de qué sirve? ¡Es a él mismo a quien debes ver un instante, y luego nada más! Yo le huyo: es un ser que todo lo trastorna.

Por su gran interés, publicamos esta tragedia de Hölderlin, en versión castellana de Carmen Bravo-Villasante. Lamentamos que por su extensión no se pueda incluir en el mismo número el epílogo que lo acompaña, que aparecerá en un próximo número de nuestra revista.

DELIA. ¿Cómo entonces, vive con otros? No comprendo nada de este hombre. Dime: ¿tiene también, como nosotros, esos días vacíos, en los que uno se siente viejo y mezquino? ¿Existe el dolor humano para él?

PANTEA. ¡Ay! La última vez que le vi, bajo la sombra de sus árboles, sufría también una pena profunda, él, que es divino. Con singular anhelo, como quien ha perdido mucho, buscaba tristemente: tan pronto miraba hacia la tierra, tan pronto hacia lo alto, a través de la penumbra del bosque, como si la vida se le hubiera escapado hacia el lejano azul. La humildad de su regio semblante conmovió mi corazón atormentado: también tú has de morir, hermoso astro, y ya no has de ser más. Así lo presentí.

DELIA. ¿Has hablado con él, Pantea?

PANTEA. ¡Oh, qué recuerdos me traes! No hace mucho aún que yacía moribunda. Ya se apagaba el día para mí, y el mundo oscilaba en torno al sol como una sombra sin alma. Entonces, mi padre, aunque es enemigo de este gran hombre, en aquel día sin esperanzas, le llamó a él, que es íntimo de la Naturaleza. Y cuando el magnífico me alargó la medicina, la lucha de mi ser se apaciguó con mágica conciliación. Y como transportada a una dulce infancia, libre de pensamientos, permanecí dormida en un sueño vigilante durante muchos días. en los que apenas necesité de la respiración de la vida. En aquel aire puro, ¡cómo se desplegó mi ser por vez primera hacia el mundo tanto tiempo ignorado! Mi pupila se abrió hacia el día con juvenil curiosidad. ¡Allí estaba Empédocles! ¡Qué divino y qué presente ante mí! Fué la sonrisa de sus ojos la que hizo que brotase mi vida nuevamente! ¡Ay! Y como una nubecilla del alba voló mi corazón hacia la dulce luz, tan alta, y fuí un tenue reflejo de él.

DELIA. ¡Oh Pantea!

PANTEA. Pues ¿y el tono de su voz? En cada una de sus sílabas resuenan todas las melodías, y el espíritu, en sus palabras. Quisiera sentarme a sus pies, horas y horas, como su discípula, como su hija, para contemplar su éter y lanzarme con júbilo, hasta que mis sentidos se perdieran en las alturas de su cielo.

DELIA. ¿Qué diría, niña, si lo supiera?

PANTEA. No lo sabe. El que se basta a sí mismo se mueve en su propio mundo; con suave paz divina camina entre sus flores, y hasta el aire teme molestar al dichoso. Ante él enmudece el mundo. El entusiasmo brota de su ser en ondas de creciente contento; de la noche del éxtasis creador salta el pensamiento como una chispa; los espíritus de los actos futuros se agolpan en su alma y le muestran la vida hirviente de los hombres y la callada Naturaleza... Aquí, entre sus elementos, se siente como un dios, y su alegría es un canto celeste. Se muestra al pueblo los días en que la multitud ruge y el tumulto indeciso necesita un hombre poderoso, y entonces los domina, y el piloto magnífico los salva. Ellos, al pronto, ne-

cesitan acostumbrarse al hombre extraño; mas, antes que se den cuenta, éste desaparece, pues le atrae a sus sombras el silencioso mundo de las plantas, donde se halla mejor y contempla la misteriosa vida que despliega sus fuerzas ante él.

DELIA. ¡Oh, cómo hablas! ¿Cómo sabes tú todo esto?

PANTEA. Pienso mucho en él. Y ¿cuánto tiempo me queda aún de pensar en él? ¡Ah! Y ¿acaso he comprendido quién es? Ser el mismo, eso es la vida, pues nosotros no somos sino un sueño. ¡Cuántas cosas de él me ha contado su amigo Pausanias! Este joven le contempla día tras día; el águila de Júpiter no es más valiente que Pausanias, ¡te lo aseguro!

DELIA. No puedo censurar lo que dices, amiga mía, y, sin embargo, mi alma se entristece extraordinariamente; tan pronto quisiera ser como tú... y no quisiera serlo. ¿Sois así todos los de esta isla? Nosotros también gozamos con los grandes hombres. Ahora hay uno que es la gloria de los atenienses. ¡Sófocles! El aprecia sobre todos los mortales el ser magnifico de las vírgenes, que inclina su alma a pensamientos puros. Todas desean ser un pensamiento de este hombre magnífico, pues quisieran gustosas salvar su hermosa juventud antes que se mustie en el alma del poeta. Y cada una se pregunta qué doncella de la ciudad será aquella dulce heroida, que formó su alma y dió el nombre de Antígona; y nuestras frentes resplandecen cuando el amigo de los dioses entra en el teatro los días alegres de las fiestas. Entonces, la pena no mpaña nuestro aplauso, y nunca como entonces se entrega el corazón a un homenaje tan dolorosamente ardiente. Te sacrificas, bien lo veo; él es demasiado grande para que permanezcas tranquila: ilimitadamente amas al ilimitado. Mas a él, ¿de qué le sirve? Tú misma presientes su muerte, amiga mía, y ¿has de perecer con él?

PANTEA. ¡Oh, no hagas que me sienta orgullosa! No temas por mí como por él. Yo no soy él. Cuando él muera, su muerte no será la mía, pues también es grande la muerte de los grandes. Si el escudero desea caminar junto al héroe, impulsado por la misma llama del Destino, tanto uno como otro estarán predestinados... Créeme: lo que le suceda a este hombre, sólo le sucederá a él; y si hubiera pecado contra todos los dioses, y la cólera divina se cerniese sobre su cabeza, y yo quisiera pecar, como él, para correr su misma suerte, sería lo mismo que cuando un extraño interviene en la disputa de dos enamorados: "¿Qué es lo que quieres, insensata?—me dirían los dioses—. Tú no puedes injuriarnos como él."

DELIA. Quizá estés más próxima a él de lo que pienses, tan pronto te mire complacido.

PANTEA. ¡Corazón mío! Yo misma no sé por qué le pertenezco. ¡Si le vieras! Creí que quizá ahora saldría, porque al eterno joven le agrada ir al bosque en esta hora en que el día se le parece. ¡Me hubiera gustado que le vieras cuando anda! Pero esto es un deseo, ¿no es verdad? Y debo acostumbrarme a

prescindir de los deseos, pues me parece como si los dioses no gustasen de nuestras súplicas impacientes, ¡y tienen razón! Nunca más volveré a hacerlo..., aunque puedo tener esperanzas, ¡oh dioses bienaventurados!, pues no conozco nada más que a él... Bien quisiera pediros como todos los demás la lluvia y los rayos solares. ¡Si pudiera hacerlo! ¡Oh eterno misterio! No podemos hallar lo que somos y lo que buscamos, y, en cambio, hallamos lo que no somos... ¿Qué hora es ya?

DELIA. Por allí viene tu padre. No sé qué hacer. ¿Nos quedamos o nos vamos?

PANTEA. ¿Cómo decías? ¿Mi padre? Ven. Vámonos.

ESCENA II

Coro de agrigentinos en la lejanía

CRITIAS y HERMÓCRATES

CRITIAS. ¿Oyes al pueblo ebrio?

HERMÓCRATES. Le buscan.

CRITIAS. El espíritu de ese hombre tiene mucho poder sobre ellos.

HERMÓCRATES. Lo sé; los hombres se encienden como hierba seca.

CRITIAS. El que alguien agite así a la multitud, me recuerda cuando el rayo de Júpiter agita y estremece el bosque.

HERMÓCRATES. Por eso les vendamos los ojos a los hombres, para que no puedan nutrirse tanto de la luz. Nada de lo divino debe mostrárseles, y su corazón no ha de hallar vida en torno. ¿No conoces a los antiguos, que se dicen preferidos del cielo? Alimentaron su pecho de las fuerzas del mundo, y lo inmortal estuvo junto a ellos, al penetrar el cielo. Por eso no inclinaron la cabeza, y ante estos poderosos, nadie pudo resistir. Hubieran sido transformados.

CRITIAS. ¿Y él?

HERMÓCRATES. Le ha hecho muy fuerte el haber llegado a ser amigo de los dioses. Su palabra resuena ante el pueblo como venida del Olimpo. Le agradecen que haya robado al cielo la llama de la vida y el haberla entregado a los mortales.

CRITIAS. Cierto. Ignoran todo lo que no sea él. Y él ha de ser su dios y su rey. Dicen que Apolo les construyó la ciudad a los troyanos, y que lo mejor sería que un gran hombre ahora les ayudase en el transcurso de la vida. Aun dicen más cosas inexplicables, y no acatan ley alguna, ni mandato, ni costumbre. Nuestro pueblo ha llegado a ser como una estrella errante, y temo que sea una señal de todo lo futuro, que él medita en silencio.

HERMÓCRATES. ¡Tranquilízate, Critias, no será!

CRITIAS. ¿Eres, acaso, más poderoso?

HERMÓCRATES. El que le comprende es más fuerte que los fuertes. Y ¡cuán conocido me es este hombre singular! Crece demasiado feliz.

Desde un principio se ha acostumbrado a dejarse guiar por su espíritu, que apenas le hace incurrir en el error. Créeme: ha de expiar el haber amado tanto a los mortales.

CRITIAS. También a mí me parece que no ha de durar más. Cuanto más tiempo lleve, antes caerá al llegarle su hora.

HERMÓCRATES. Ya ha caído.

CRITIAS. ¿Qué dices?

HERMÓCRATES. ¿Acaso no lo ves? Los pobres de espíritu y los ciegos hacen que el gran espíritu se equivoque en su camino. Entregó su alma al pueblo y el favor de los dioses a la plebe. Y el insensato recibe a cambio un eco vacío de un pecho mortecino y vengativo. Durante cierto tiempo lo soportó; sufrió paciente sin saber adónde le conduciría. Entre tanto creció la embriaguez del pueblo; estremecidos le escuchaban a él, con pecho tembloroso por sus palabras. Decían: "Ya no escuchamos a los dioses." ¡Y no quiero decirte qué nombres le daban los miserables al soberbio afligido! Pero, al fin, el sediento toma el veneno. ¡Infeliz, que no puede permanecer a solas, pues no encuentra algo semejante a sí mismo! Y se consuela con la furiosa adoración, y, cegado, se hace como estos necios supersticiosos. Sus fuerzas se han debilitado, camina en la oscuridad, no sabe qué hacer y nosotros le ayudamos.

CRITIAS. ¿Estás seguro de eso?

HERMÓCRATES. Le conozco.

CRITIAS. Me acuerdo de un orgulloso discurso que pronunció la última vez que estuvo en el ágora. No sé qué habría dicho antes al pueblo. Cuando llegué entonces, le oí desde lejos: "Me veneráis—decía—; hacéis bien, pues la Naturaleza es muda y viven ajenos entre sí el sol, el viento, la tierra y sus hijos, solitarios, como si no tuvieran relación unos con otros. Y todopoderosas giran en torno en el espíritu de los dioses las fuerzas libres e inmortales del mundo, y rodean a aquellas cuya vida es perecedera; con todo, como plantas silvestres en una tierra inculta, están sembrados los mortales en el regazo de los dioses, pobremente alimentados, y el suelo parecería muerto si no hubiese alguien vigilante que despertase la vida. ¡Mío es el campo! Pues mi fuerza y mi espíritu hacen que sea mío lo mortal y lo divino. Las fuerzas eternas ciñen con ardor al corazón que se afana, y poderosamente impelidos por un espíritu libre prosperan los hombres sensibles. ¡Y todo despierta! Yo uno lo dispar; con mi palabra doy nombre a lo desconocido y muevo el amor de los mortales; al que carece de algo, tomo de otro para dárselo. Yo uno vivificando y me agito rejuveneciendo al mundo vacilante, pues sin parecerme a nadie soy semejante a todo." Así habló el soberbio.

HERMÓCRATES. Eso aun es poco. Algo peor duerme en él. Le conozco, los conozco a esos excesivamente felices, hijos predilectos del cielo, que no sienten nada más que su alma. Si alguna vez

algo los altera—pues muy fácilmente se alteran estos seres delicados—, ya nunca más vuelven a aquietarse; la herida ardiente los impulsa, y hierve el pecho incurable. ¡También él! Aunque le ves tan callado, desde que el pueblo le es desfavorable, arde en su pecho el tiránico deseo. ¡El o nosotros! No hacemos ningún mal si le sacrificamos. ¡Debe morir!

CRITIAS. ¡Oh, no le irrites! Deja que se apague la llama, sofocada por sí misma. ¡Déjale, no le empujes! Para que el soberbio no sepa quién le empujó y solamente pueda pecar de palabra, muriendo como un loco que no nos perjudique demasiado. Resultaría temible con un enemigo poderoso. Créeme: entonces sentiría su poder.

HERMÓCRATES. ¡Tú le temes, temes todo, pobre hombre!

CRITIAS. Quiero ahorrarme el arrepentimiento, quiero respetar lo que debe respetarse. La vida y el entendimiento me enseñaron a honrar a Némesis, lo que no necesita hacer el sacerdote que todo lo sabe, ni el santo que todo lo santifica.

HERMÓCRATES. ¡Trata de comprenderme, insensato, antes que me estorbes! Ese hombre debe caer; yo te lo digo, y, créeme, si hubiera que respetarle sabría hacerlo mejor que tú, pues estoy más próximo a él que tú. Pero atiende esto: Más destructor que la espada y el fuego es el espíritu de los hombres, semejante al de los dioses, cuando no puede callar y descubre su secreto. Si permanece callado y reposa en sus profundidades, y da lo que es necesario, entonces es bienhechor; por el contrario, llega a ser como un fuego que devora cuando rompe sus cadenas. ¡Arrojemos a aquel que entrega su alma desnuda y a sus dioses, diciendo temerariamente lo que no debe decirse! ¡Arrojemos al que derrama y disipa como agua el peligroso bien que posee! Es peor que un asesino. ¿Y eres tú, tú, el que sales en su defensa? ¿No te persuadirás de lo que es necesario? Es su destino. El se lo ha buscado. Semejante a él, si, como él, loco y dolorido, debe vivir y perecer aquel que descubra lo divino y entregue lo oculto en manos de los hombres. ¡Debe caer!

CRITIAS. ¿Lo ha de pagar tan caro aquel que, con toda su alma, entregue lo mejor de sí mismo a los mortales?

HERMÓCRATES. Sí, pues Némesis no puede permanecer alejada. Que diga elevadas palabras; que muestre envilecida la vida, casta y silenciosa; que saque a la luz del día el oro de las profundidades; que haga uso de lo que no le ha sido concedido usar a los mortales. Sí; pero será el primero a quien todo esto le haga perecer. ¿Acaso no está ya trastornada su mente? Y su alma, tan tierna, ¿no se ha hecho lo bastante salvaje a causa del pueblo? ¡Oh, qué despótico se ha vuelto el compasivo! ¡Aquel ser bondadoso se ha transformado en un insolente, que hace juguete de sus manos a los dioses y a los hombres!

CRITIAS. Causa espanto lo que dices, sacerdote; pero creo en tus oscuras palabras. Sea. Aquí me tienes dispuesto a la obra,

aunque no sé por dónde debo empezar a derribarle. No es difícil elevar a un hombre, por grande que sea; pero derribar a un poderoso que conduce a la multitud como un encantador, muy otra cosa me parece, Hermócrates.

HERMÓCRATES. Es quebradizo su encanto, necio. El ya nos ha preparado el camino más fácilmente de lo que fuera necesario. Hubo un tiempo en que descargó su despecho y su ánimo afligido contra sí mismo. Ahora, aunque tuviera el Poder, lo despreciaría, pues, entristecido con la caída, busca la vida perdida y el dios que ha disipado con su charla. Reúneme al pueblo. Ante éste le acusaré, le maldeciré, y entonces se espantarán de su ídolo; le arrojarán al desierto, del que nunca más volverá, expiando allí el haber predicado más de lo que se debe a los mortales.

CRITIAS. ¿De qué le acusas?

HERMÓCRATES. Bastan las palabras que me has dicho.

CRITIAS. ¿Con esa débil acusación piensas alejar de su alma al pueblo?

HERMÓCRATES. Ya habrá oportunidad de que la acusación tenga fuerza, y no será poca, por cierto.

CRITIAS. Aunque le acusaras de homicidio, no se conmoverían esos seres supersticiosos.

HERMÓCRATES. Eso es, precisamente. Los supersticiosos perdonan el hecho evidente, y debe ser invisible para que se les entre por los ojos. Así es como se impresionan los idiotas.

CRITIAS. Sus corazones se inclinan a él; no los domarás, no los conducirás tan fácilmente, pues le aman.

HERMÓCRATES. ¿Que le aman? Sí; mientras prospera y brilla..., le miman; pero ¿qué harán ahora que está adusto y seco? Nada puede impedirlo. Sus horas están contadas; el campo ya no tiene cosecha, está abandonado, y la tormenta cae sobre él.

CRITIAS. ¡No le irrites! ¡No le irrites! ¡Ten cuidado!

HERMÓCRATES. Creo que es bastante paciente.

CRITIAS. Así hará suyos a los pacientes.

HERMÓCRATES. Cierto.

CRITIAS. Veo que nada te importa, y vas a hacer que tú, yo, él y todos nos perdamos.

HERMÓCRATES. En verdad que nada me importan los sueños y las ilusiones de los mortales. Aunque fueran dioses y se reverenciasen como dioses unos a otros, eso sólo duraría un instante. Pero, escucha: ¿crees tú que ese hombre, tan sufrido, podrá hacer suyos a los que sufren? El mismo logrará que los insensatos se rebelen contra él, pues conocerán la gran mentira y agradecerán despiadados que su ídolo sea tan débil como ellos. Y le estará bien empleado, por mezclarse con ellos.

CRITIAS. ¡Oh sacerdote, cómo me gustaría estar fuera de todo esto!

HERMÓCRATES. ¡Confía en mí, y no temas lo que es necesario! ¡Ha de suceder!

CRITIAS. Allí viene. Mientras pierdes todo, búscate a ti mismo, espíritu extraviado.

HERMÓCRATES. ¡Déjale! ¡Ven!

ESCENA III

EMPÉDOCLES

EMPÉDOCLES. Llegaste a mi silencio con suave paso; me hallaste en la oscuridad de la entrada, ¡oh amigo mío!; no viniste inesperado. A lo lejos, resonando sobre la tierra, percibí tu retorno. ¡Hermoso día! Y vosotras, amigas, ¡oh atareadas fuerzas de lo alto!, qué próximas estáis de nuevo, ¡oh bienaventuradas! ¡Sed como antes, árboles inmutables de mi bosque! En quietud crecíais; diariamente os nutría con luz un manantial celeste, y tú, ¡oh Eter!, vertías la viva lumbre de la vida, que fructificaba en las copas floridas. ¡Oh Naturaleza entrañable, te tengo ante los ojos! ¿No conoces al amigo, a tu preferido? ¿No me conoces? Al sacerdote que te ofrendaba cánticos, tan vivos como la sangre alegremente derramada. Por los sagrados árboles donde afluye el agua de las venas de la tierra, y donde los sedientos se refrescan los días calurosos, sí, también vosotros, manantiales de la vida, vinisteis a mí en otro tiempo, desde las profundidades del mundo, y hacia mí vinieron los sedientos... ¡Cómo! ¿Es que lo he soñado? ¿Acaso estoy solo? ¿También es de noche ahora en pleno día? Aquel que ha visto más alto de lo que permite la mirada mortal, cegado ahora va a tientas. ¿Adónde estáis, dioses míos? ¡Qué dolor! ¿Me habéis abandonado como a un mendigo? Aplastáis el pecho que os ha presentido lleno de amor, y me aprisionáis con vergonzosas ligaduras, a mí, que he nacido libre. ¡Que deba continuar viviendo el que ha sido tanto tiempo mimado, y que tan a menudo unió su vida a la de los mortales...! ¡Ay! Hermoso tiempo aquel y santo, en que supo sentir el corazón otro mundo lejano y sus fuerzas divinas... Sí; ahora condenada su alma, debe perecer. Y, arrojado, sin amigos, aquel que fué amigo de los dioses, para siempre debe nutrirse de la noche y de la nada, soportando lo insoportable, como aquellos débiles que se forjan en las jornadas del temible Tártaro. ¿Cómo? ¿He venido aquí abajo para nada? ¡Ah! Una cosa, una, habéis de dejarme. Loco, si todavía eres el mismo, y ya sueñas como si fueras un débil. ¡Una vez más todavía, una vez más he de vivir; lo quiero! ¡Bien sea maldito o con una bendición! ¡Infeliz! ¡Con tal que nunca te engañe la fuerza de tu pecho! Quiero que todo se dilate en torno mío; ha de amanecerme con mi propia llama; has de alegrarte, pobre espíritu, y has de sentirte preso, libre, grande y rico sólo en tu propio mundo... ¡Qué dolor! ¡Solo! ¡Solo! ¡Solo! ¡Ya nunca más os encontraré, dio-

ses míos; nunca más volveré a tu vida, Naturaleza! Ahora estás desterrado, ¡qué dolor! ¿Es que acaso no te he respetado? ¿Me he envanecido? ¡Oh dulce amiga! ¿No me has librado del sueño abrazándome con tus ardientes alas? ¿No has atraído al insensato con halagos hacia tu néctar, para que bebiese y creciese y floreciera, y, una vez poderoso y ebrio, se burlase de ti impunemente? ¡Oh espíritu, espíritu, que me has engrandecido, ya tienes un héroe! Te has hecho un nuevo Júpiter, viejo Saturno; uno más débil y más insolente, pues sólo su lengua perversa puede ultrajarte. ¡Todo ha pasado! ¡No te lo ocultes! Tú has sido el culpable, pobre Tártalo; has infamado el santuario, y con atrevido orgullo has roto el hermoso lazo. ¡Desgraciado! Cuando los genios del mundo, llenos de amor, se entregaron a ti, sólo pensaste en tu persona, pobre insensato, e imaginaste que, vendidos a ti los celestes, como simples esclavos te servirían. ¿No hay un vengador? ¿Debo ser yo mismo el que diga a mi alma la maldición y el ultraje? ¿Debo permanecer solitario? ¿Así? Nadie mejor que yo para arrancar la corona délfica de mi cabeza y los rizos que le corresponden al calvo vidente..., ¡oh dioses! ¡Ojalá no hubiera tenido nunca que pronunciar mi nombre, conservándome como un niño!

ESCENA IV

EMPÉDOCLES y PAUSANIAS

PAUSANIAS. ¡Oh poderes celestiales! ¿Qué es esto?

EMPÉDOCLES. ¡Vete! ¿Quién te ha enviado? ¿Quieres ejecutar tu obra en mí? Te diré todo por si no lo sabes, y luego compórtate con arreglo a ello. ¡Pausanias, no busques al hombre a quien entregaste tu corazón, pues ya no existe! Vete, hijo mío. Tu semblante me inflama. Ardo ante tu vista. No sé si es una bendición o una maldición lo que viene de ti, pero no puedo resistirlo. Aunque... ¡haz lo que quieras!

PAUSANIAS. ¿Qué ha sucedido? Largo tiempo te he permanecido fiel. Ahora, gracias le doy a la luz del día por haberte podido ver desde lejos, por haberte hallado así. ¡Ah gran hombre, que estás como herido por un rayo, aniquilado todo tu ser! ¿Estabas solo? No pude oír las palabras, aunque todavía resuena en mis oídos su extraño tono mortal.

EMPÉDOCLES. Era la voz de un hombre que se alaba porque le hizo demasiado feliz la Naturaleza, bondadosa.

PAUSANIAS. El mundo no te basta a ti, que te son familiares los dioses.

EMPÉDOCLES. Sí; es cierto, hijo mío, aun no se ha debilitado en mi espíritu el mágico ensalmo. Mira, todavía aman los genios del mundo al que todo lo ama entrañablemente. ¡Oh qué tiempo(s) aquel(los)! ¡Oh dulzuras del amor! Entonces el alma se abría y la despertaban de su cándido sueño, como a Endimión, los dioses, para recibir a los poderosos genios de la

vida, eternamente jóvenes. ¡Qué sol tan bello, entonces! Nada me habían enseñado los hombres aún. ¡Mi corazón santo, eternamente amando, me impulsaba hacia lo eterno! ¡Hacia ti!... Y no podía hallar lo divino, ¡oh silenciosa luz! Y así como tú derramas la vida durante el día, y alegre y libre de inquietudes te desprendes de tu dorada plenitud, así yo, que soy tuyo, entregaba lo mejor de mi alma a los mortales. ¡Cuántas veces, sin miedo, como tú, se daba mi corazón a la grave tierra, tan llena de destino, dispuesto como un joven a serle fiel hasta el final! ¡Y qué a menudo, en esas horas íntimas, os decía que anudarais así el preciado lazo que os une con ella hasta la muerte!

PAUSANIAS. ¡Qué juventud aquella! Sólo de pensarlo le brillan los ojos al hombre entristecido.

EMPÉDOCLES. ¡Todas tus alegrías, tierra! Todas me las dabas tú, verdaderas, cálidas, plenas, maduradas por el amor y el trabajo. Con frecuencia me sentaba en las silenciosas alturas de las montañas y meditaba, contemplando asombrado las desatinadas mudanzas de los humanos. Y si al presentir mi propia decadencia me conmovía en lo profundo, entonces el Eter me enviaba su aliento, como tú lo haces, mitigando las amorosas heridas de mi pecho; y al igual que las nubes hacen con el fuego, se desataban limpias mis penas en el azul altísimo.

PAUSANIAS. ¡Oh hijo del cielo!

EMPÉDOCLES. ¡Así era, así! ¡Y ojalá pudiese ahora decir lo mismo! ¡Pobre de mí! ¡Ojalá pudiese hacer brotar de mi alma los efectos de tu fuerza magnífica, que compartí otras veces, oh Naturaleza! ¡Oh, si este pecho sordo y mortecino volviera a resonar con tus acordes! ¡Oh vida! ¿Soy aún el mismo? ¿Es verdad que sonaron todas tus aladas melodías y oí tu eterna armonía, Naturaleza inmensa? ¡Ay de mí, que estoy solitario! ¿Acaso no viví con la sagrada tierra y con su luz, y contigo, que nunca abandonaste mi alma, padre Eter? ¿Acaso no viví con todo lo viviente, amigo de los dioses en nuestro Olimpo? Me han arrojado fuera, estoy solo, y únicamente el dolor me acompaña durante el día y comparte mi sueño. La felicidad ya no está conmigo. ¡Vete! ¡Vete! ¡No preguntes! ¿Piensas que estoy soñando? Mírame, y no te asombres, amigo mío, cuando veas adónde he venido a parar; a los hijos del cielo, cuando han sido demasiado felices, les está destinada una maldición especial.

PAUSANIAS. ¡Qué dolor! ¡No puedo soportar que hables así! ¿Tú? No puedo soportarlo. No debes angustiar así tu alma y la mía. Es un mal presagio que el espíritu de un poderoso, que ha sido siempre alegre, se oscurezca.

EMPÉDOCLES. ¿Lo crees así? Pues señal de que pronto descargará una tormenta sobre la tierra.

PAUSANIAS. ¡Oh maestro querido! No cedas a la tristeza. ¿Qué os hizo, dioses de la muerte, este puro de espíritu para que su alma

esté tan entenebrecida? ¿Acaso los mortales no poseen nada y puede el temor apoderarse de su corazón? ¿Es que acaso el eterno Destino también se enseñorea en el pecho de los grandes? ¡Domina tu pena y haz que obre tu poder! ¡Todavía eres el que más puede de todos; mírate en mi amor y verás quién eres! ¡Piensa en ti y vive!

EMPÉDOCLES. Me conoces y te conozco, pero no conoces la muerte ni la vida.

PAUSANIAS. La muerte la conozco poco..., aunque muy poco pienso en ella.

EMPÉDOCLES. Estar solitario y sin dioses, ¡esto es, esto es la muerte!

PAUSANIAS. Déjala, yo te conozco a ti; por tus obras te conocí, y fué su poder el que me hizo conocer el mundo de tu espíritu. ¡Cuántas veces una palabra tuya pronunciada en un bendito instante me dió muchos años de vida, de forma que una nueva era empezaba para el adolescente! ¡Cuántas veces! ¡Como el ciervo en cautividad, que añora su cuna al oír resonar el bosque a lo lejos, batía mi corazón al oírte hablar de la ventura de un mundo antiguo y primitivo, cuando anunciabas días inmaculados y todo tu destino permanecía abierto ante ti! ¿Es que no dibujabas ante mis ojos las grandes líneas del futuro, como hacen los artistas con la parte invisible de un cuadro? ¿Acaso no conocías las fuerzas de la Naturaleza, y familiarmente, como ningún mortal lo hace, las dirigías a tu gusto, con suave dominio?

EMPÉDOCLES. ¡Verdad! Todo lo sé, y todo lo domino; como obra de mis manos reconozco lo que me rodea. Señor de los espíritus, gobierno todo lo viviente. El mundo es mío, y todas las fuerzas son súbditos que me sirven...; la Naturaleza, que es una doncella necesitada de dueño, también me acata, y si aun tiene honor, es gracias a mí. ¿Qué sería del cielo y del mar, de las islas y de las estrellas y de todo lo que yace ante los ojos de los hombres; qué de esta muerta armonía si yo no le diese el tono, el lenguaje y el alma? ¿Qué sería de los dioses y su espíritu si yo no los anunciase? ¡Ah! Dime: ¿quién soy yo?

PAUSANIAS. Puedes burlarte en la tristeza de ti mismo y de todo lo que ennoblece a los humanos, sus acciones y sus palabras. Priva a mi pecho de su alegría y espántame como a un niño, pero... ¡habla! Te odias y odias al que te ama y quiere ser semejante a ti. Pretendes ser otro distinto del que eres; no te conformas con tu estimación y no quieres permanecer. ¡Deseas perecer!

EMPÉDOCLES. ¡Inocente!

PAUSANIAS. ¿De qué te acusas? ¿Qué sucede? Haz que tus sufrimientos no sean un enigma que me atormente.

EMPEDOCLES. ¡Oh, venera lo que no comprendes!

PAUSANIAS. ¿Por qué me lo ocultas y haces que tus penas sean un enigma para mí? Créeme: nada hay más doloroso.

EMPÉDOCLES. Y nada hay más doloroso, Pausanias, que descifrar las penas. ¿Acaso no lo ves, Pausanias? ¡Ay, cuánto mejor hubiera sido

que no hubieras sabido nada de mí y de mi tristeza! No debí haber hablado, casta y sagrada Naturaleza, que escapas a las mentes incultas. Como un soberbio bárbaro te he despreciado, y he creído que yo solo era el dueño... Aunque, sí, he conocido la vida de la Naturaleza, y, en otro tiempo, los dioses me sirvieron. Yo solo era el dios, que arengaba con atrevido orgullo... ¡Oh, créeme: mejor hubiera sido no haber nacido! Ahora vete, y nunca más vuelvas a consolarme... ¿Qué sucede? ¿Qué miras?

PAUSANIAS. ¿Qué? ¿Sólo por unas palabras? ¿Cómo puedes vacilar así, hombre atrevido?

EMPÉDOCLES. ¿Sólo por unas palabras? Sí. Y lo mismo que me amaron, ojalá los dioses me aniquilen.

PAUSANIAS. Nadie habló nunca como tú.

EMPÉDOCLES. ¡Nadie, es verdad! ¿Cómo hubieran podido?

PAUSANIAS. Es cierto. Nadie como tú, hombre portentoso, vió y amó más entrañablemente al mundo eterno con sus genios y fuerzas; por eso sólo tú pronunciaste palabras atrevidas, y por eso también eres tan sensible que basta una palabra orgullosa para arrancar de tu corazón a los dioses, ¡oh Empedocles!

EMPÉDOCLES. ¡Mira quién viene! Es Hermócrates, el sacerdote, y con él la muchedumbre, y Critias, el arconte. ¿Qué me quieren?

PAUSANIAS. Llevan mucho tiempo buscándote.

ESCENA V

EMPÉDOCLES, PAUSANIAS, HERMÓCRATES, CRITIAS y AGRIGENTINOS

HERMÓCRATES. Aquí está el hombre que decís que ha bajado vivo del Olimpo.

CRITIAS. Y está triste, como los mortales.

EMPÉDOCLES. ¡Sí; burlaos, pobre gente! ¿Os alegra que sufra el que os pareció grande? Igual que polvo llevado por el viento, os parece el poderoso cuando se hace débil. Os encanta el fruto que cae maduro a tierra. Sin embargo, creedme, no todo madura para vosotros.

UN AGRIGENTINO. ¿Qué ha dicho?

EMPÉDOCLES. Marchaos, os lo ruego; cuidad de lo vuestro; no os mezcléis en lo mío.

HERMÓCRATES. Espera; acerca de eso tiene aún que decirte algo el sacerdote.

EMPÉDOCLES. ¡Ay! ¡Oh dioses puros y vivificadores! ¿Ha de envenenarme este hipócrita mi tristeza? ¡Vete! Te he respetado muchas veces; así, pues, justo será que me respetes ahora. Ya lo sabes: bien te he dicho otras veces que te conozco a ti y a tu malvada secta. Durante mucho tiempo ha sido un enigma para mí cómo la Naturaleza os puede soportar en su centro. Cuando yo era un niño, mi corazón os evitaba, corruptores; mi corazón, piadoso e íntegro, que amando con ardor estaba pendiente del sol, y del éter, y de todos los mensajeros de la gran Naturaleza presentida; entonces, temeroso, sentía

que tratabais de persuadir el corazón en su libre amor a los dioses, para que ejercitase con vosotros un servicio común. ¡Idos! No puedo ver ante mí al hombre que se ocupa en lo divino como de un oficio. Su rostro es falso y frío y muerto, como son sus dioses. ¿Qué, os asombra? ¡Marchaos ahora!

CRITIAS. ¡No antes que una maldición sagrada te marque la frente, desvergonzado blasfemo!

HERMÓCRATES. Tranquilízate, amigo. Ya te he dicho que la soberbia se apoderaría de él. Ya lo oís, ciudadanos de Agrigento: este hombre me ultraja. No debo, pues, cambiar duras palabras, como en una riña salvaje. No está bien que un anciano lo haga. Vosotros mismos podéis preguntarle quién es.

EMPÉDOCLES. ¡Oh, dejad! Ya lo veis. A nadie aprovecha irritar a un corazón que sangra. Permitid que vaya tranquilo por el camino que sigo. Cuando desuncís del arado a la bestia que vais a sacrificar, ¿no le claváis la aguijada? Haced lo mismo conmigo. No envilezcáis mi pena, que es sagrada, con enojosos discursos, y librad mi pecho de las vuestras, ya que vuestro dolor pertenece a los dioses.

AGRIGENTINO 1.° ¿Qué sucede, Hermócrates? ¿Por qué dice este hombre tan extrañas palabras?

AGRIGENTINO 2.° Dice que nos vayamos, como si nos temiera.

HERMÓCRATES. ¿Qué os parece? Se le ha nublado el sentido, por haberse hecho un dios ante vosotros. Pero, como nunca creéis mis palabras, preguntadle ahora, que habrá de contestaros.

AGRIGENTINO 3.° Sí, te creemos.

PAUSANIAS. ¿Que le creéis, desvergonzados? Hoy no os agrada vuestro Júpiter; está triste. El ídolo se os hace molesto, y por eso lo creéis. Ahí está; se aflige y hace callar el espíritu, hacia el que tenderán, anhelantes, los jóvenes cuando vengan tiempos menesterosos y él ya no exista. ¿Y vosotros, mientras, arrastrándoos y silbando en torno de él? ¿Cómo podéis hacerlo? ¿Sois tan insensatos que no os previene la mirada de este hombre? Porque es apacible se atreven sus enemigos... ¡Oh sagrada Naturaleza! ¿Cómo también tú soportas en tu centro a estos gusanos? Pero bien veo que me miráis y no sabéis qué hacer conmigo: preguntadle al sacerdote; a él, que todo lo sabe.

HERMÓCRATES. Ya oís cómo nos reprende en nuestro propio rostro el joven atrevido. Puede hacerlo, ya que su maestro todo lo puede por vuestra causa. Quien se hace con el pueblo, habla lo que quiere, bien lo sé; pero no iré en su contra, porque todavía le soportan los dioses. Mucho soportan y callan; así, el único desbocado puede llegar hasta el extremo, para caer luego impíamente en una ilimitada oscuridad.

AGRIGENTINO 3.° Compañeros: desde ahora en adelante no quiero nada con estos dos.

AGRIGENTINO 1.° Oye, ¿cómo es que nos habrá podido engañar éste?

AGRIGENTINO 2.° ¡Que se vayan, el maestro y el discípulo!

HERMÓCRATES. Ha llegado el momento. ¡Yo os lo suplico, fuerzas temi-

bles, vengadoras de los dioses!... Zeus gobierna las nubes y Poseidón doma a las ondas, y a vosotras, ligeras como nadie, os ha sido concedido el dominio de lo oculto. Cuando un déspota nace y crece inclinado al crimen, vosotras marcháis a su lado errantes y pensativas, pendientes de aquel pecho cuyas palabras indiscretas delatan al enemigo de los dioses. ¡Sí; también vosotros conocéis al oculto seductor, que robó el sentido al pueblo y se burló de las leyes de la patria, que no respetó nunca a los antiguos dioses de Agrigento ni a sus sacerdotes! No permaneció oculta en el silencio su mente monstruosa. ¡Todo lo llevó a cabo! Infame, ¿te imaginabas que iban a saltar de júbilo cuando les decías que eras un dios? Entonces te habrías hecho el amo de Agrigento. Como un tirano único y todopoderoso, tuyo habría sido este pueblo bondadoso y esta hermosa tierra. Callaron, se espantaron y tú palideciste; se paralizó tu perniciosa saña en los oscuros recintos en donde te encierras, lejos de la luz del día. ¿Y vuelves ahora, para verter tu amargura sobre mí y ultrajar a nuestros dioses?

AGRIGENTINO 1.º ¡Bien claro está! Hay que juzgarle.

CRITIAS. Ya os dije que yo nunca me he fiado de este soñador.

EMPÉDOCLES. ¡Oh canallas!

HERMÓCRATES. Y todavía tienes valor de hablar. ¿Es que no comprendes que ya nada tienes que ver con nosotros, que eres un extraño y un desconocido para todo ser viviente? Ya no te pertenece el manantial del que bebemos; ni el fuego que nos calienta, ni lo que alegra el corazón de los mortales; todo te lo quitaron los santos vengadores de los dioses. Ya no es tuya la luz y su alegría, ni el verdor de la tierra, ni sus frutos; el aire ya no derrama sus bendiciones sobre ti, cuando tu pecho suspira anhelante y busca un refrigerio. Es en vano; no vuelvas a lo que es nuestro, pues tú ya perteneces a los vengadores, a los sagrados dioses de la muerte. ¡Ay del que desde ahora cobije en su alma una sola de tus palabras! ¡Ay del que te salude y te tienda su mano, del que te soporte a su mesa y te ofrezca bebida, y del que te cobije bajo su techo cuando, al llegar la noche, llames a su puerta, y del que encienda una antorcha en tu sepulcro cuando mueras! ¡Ay de ti, ay de ellos! ¡Vete! Los dioses patrios ya no toleran en sus templos al que los menosprecia.

PAUSANIAS. ¡Ven, no irás solo; todavía hay quien te reverencia, aunque se lo prohiban, maestro amado! La bendición del amigo es más poderosa que la maldición de este sacerdote. ¡Vente hacia lejanas tierras! También allí hallaremos la luz del cielo; vamos hacia la serena y libre Grecia, donde pediré para que el alma se te alegre; también allí hay verdes colinas, y el arco da su sombra bienhechora y una dulce brisa refresca el pecho al caminante; y cuando te sientes en los lejanos caminos, cansado del calor del día, yo mismo, con mis propias manos, te traeré el agua de un fresco manantial, y bus-

caré comida, y combaré las ramas sobre tu cabeza para darte sombra, y haré un lecho de hojas y musgo, y, mientras duermas, velaré tu sueño. ¡Sí, y también pondré la antorcha funeraria que quieren negarte estos infames!

EMPÉDOCLES. ¡Corazón fiel! ¡Oh ciudadanos, no pido nada para mí; cúmplanse vuestras órdenes. Sólo pido por este joven. Pero no volváis vuestros rostros. ¿No soy acaso el mismo que hace poco amabais, y en torno al cual os reuníais? Erais vosotros, sí, los que me alargabais las manos; entonces no os parecía mal; veníais hacia mí impetuosamente, y trayendo a los niños sobre los hombros los levantabais en alto. ¿No soy el mismo; no conocéis al hombre, al que decíais que iríais con él, si quisiera, de país en país como mendigos, y, si era necesario, que le seguiríais hasta el Tártaro? ¡Qué niños sois! Todo queríais dármelo; parecíais insensatos cuando me obligabais a tomar vuestro sustento; luego yo os daba del mío, y fijaos bien: siempre os di más de lo que me disteis vosotros. Ahora me iré de vuestro lado; pero no me neguéis esta sola gracia: ¡perdonad a este joven! No os causó mal alguno. Sólo m amó, como me amasteis vosotros. ¡Decidme si no es bello y noble! ¡Sed razonables y escuchadme! ¡Cuántas veces os dije que descendería una helada noche sobre la tierra, el alma se consumiría de dolor y los dioses bienaventurados no siempre enviarían a tales adolescentes para renovar la marchita vida de los hombres! ¡Cuántas veces os dije que debíais tener propicios a los genios! ¡Perdonadle; no clamáis contra él, prometédmelo!

AGRIGENTINO 3.º ¡Vete; no queremos escuchar nada de lo que dices!

HERMÓCRATES. El muchacho tendrá lo que ha buscado. Expiará su arrogancia acompañándote y su maldición será la tuya.

EMPÉDOCLES. ¿Callas, Critias? No ocultes nada, pues también a ti te concierne este asunto. ¿No es cierto que le conociste? ¿Los pecados no desencadenaron torrentes de sangre? ¡Estoy suplicando a fieras; díselo, amigo! ¡Están ebrios; tranquilízalos con tus palabras, para que esos pobres seres recuperen el sentido!

AGRIGENTINO 2.º ¿Aun nos reprende? Recuerda que te hemos maldecido, y no hables. ¡Vete! De lo contrario, pronto pondremos las manos sobre ti.

CRITIAS. ¡Bien dicho, ciudadanos!

EMPÉDOCLES. ¿De verdad? ¿Os atreveríais a poner las manos sobre mí? ¿Cómo? ¿Codiciáis también mi vida, arpías hambrientas? ¿No podéis aguardar a que mi espíritu vuele para ultrajar mi cadáver? ¡Acercaos! Desgarrad y repartíos la presa, y que el sacerdote bendiga vuestro banquete e invite a sus íntimos, los vengadores de los dioses. ¿Tienes miedo, desgraciado? ¿Cómo? El taimado cazador ya ha logrado su presa, ¿por qué no se regocija? ¿Tiemblas? ¿Me conoces? ¿Debo amargarte la miserable alegría que tienes? ¡Por tus grises cabellos, hombre, escúchame! Has de ser de la tierra, pues

no sirves ni siquiera para hijo de las furias. ¡Mira qué mezquino eres, tú que pretendías mandar sobre mí! ¡Verdaderamente, qué acción tan miserable cazar una presa herida! ¡Qué bien se aprovechó de mi agonía el cobarde para envalentonarse! Me cazó y azuzó a la plebe contra mí, para que con sus dientes me mordiera el corazón. Y ahora, ¿quién mitiga mis heridas? ¿Quién cobija al hombre sin patria, que esconde sus cicatrices ante los extraños, y, lejos de las moradas que habitan, suplica a los dioses del bosque para que le acojan? ¡Ven, hijo! Me han hecho mucho daño, y, con todo, lo hubiese olvidado. Pero y a ti, ¿cómo te olvidaría? ¡Ah! ¡Vosotros, pereced, seres anónimos! Morid de una muerte lenta y que os acompañen los cánticos de los sacerdotes como graznidos de cuervo. Y así como el lobo se apiña junto a los cadáveres, ojalá también haya uno para cada uno de vosotros, que se sacie con vuestra sangre y que limpie a Sicilia de todos vosotros. Está seca la tierra donde antaño brotaban los racimos purpúreos para el pueblo, y los frutos dorados en el oscuro bosque, y la noble semilla, y donde el extranjero, al pisar vuestros templos, preguntaba si era allí donde estaba la ciudad. ¡Marchaos! ¡Ya nunca más me volveréis a encontrar! *(Va marchándose el pueblo.)* ¡Critias! A ti quiero decirte unas palabras.

PAUSANIAS. *(Después que Critias ha vuelto.)* Mientras, déjame ir a despedirme de mi anciano padre.

EMPÉDOCLES. ¡Dioses! ¿Por qué? ¿Qué os hizo este joven? ¡Vete, infeliz! Te espero en el camino que va a Siracusa; caminaremos juntos. *(Pausanias sale por el lado contrario.)*

ACTO SEGUNDO

....

ESCENA II

EMPÉDOCLES y PAUSANIAS

....

PAUSANIAS. ¿Qué tal estás? ¿Quieres que vaya al campo en busca de comida? Si no la necesitas, prefiero quedarme contigo, aunque quizá sería mejor que nos fuéramos y buscásemos un sitio en el bosque donde descansar.

EMPÉDOCLES. Mira, allí cerca brilla un arroyo. También es nuestro. Coge tu vaso, una hueca calabaza y llénala; quiero que un sorbo me refresque el alma.

PAUSANIAS. *(Dirigiéndose al manantial.)* ¡Qué clara y fresca, qué viva brota de la oscura tierra, padre!

EMPÉDOCLES. Bebe tú primero. Luego llénala y tráeme.

PAUSANIAS. *(Al dársela.)* Que los dioses te la bendigan.

EMPÉDOCLES. ¡Por vosotros, dioses míos, antiguos amigos! Muy de otro modo retorno ahora, ¡oh Naturaleza! ¡Oh bienaventurados que me precedéis, y cuando llego os encuentro! Siempre florece antes de madurar. ¡Tranquilízate, hijo! Mira, no vamos a hablar más de todo lo pasado.

PAUSANIAS. Te has transformado; brilla tu mirada como la de un triunfador. No lo comprendo.

EMPÉDOCLES. Como dos adolescentes pasaremos juntos el día y hablaremos de muchas cosas. Hállase aquí fácilmente la sombra protectora, bajo la cual, libres de inquietudes, dos fieles e íntimos amigos sostienen su conversación. ¡Amado discípulo! ¡Cuántas veces, como dos niños que se nutren de un mismo racimo, henchimos nuestro corazón de un hermoso instante! Sí, acompáñame, para que no se pierda ni una sola hora de este día solemne; bien te ha costado llegar hasta él. Aunque no temas, ¿dan acaso los dioses algo en vano?

PAUSANIAS. Aclárame lo que dices y así podré alegrarme como tú.

EMPÉDOCLES. ¿Acaso no lo ves? Hoy vuelven a revivir los bellos instantes de mi vida; está lo grande ante nosotros. ¡Arriba, hijo! Vamos hacia la cumbre del viejo y sagrado Etna, pues sólo en las alturas nos ofrecen los dioses su presencia. Hoy veré desde allí, con mis ojos, los ríos, las islas, el mar y el brillo tembloroso del sol sobre las doradas aguas, el brillo juvenil que tanto amé. El astro eterno resplandecerá sobre nosotros, mientras en lo profundo de la tierra brote una brasa ardiente! ¡Con qué dulzura nos tocará el espíritu que todo lo mueve! ¡Oh, entonces...!

PAUSANIAS. Me causas espanto; no te entiendo. Estás alegre y hablas majestuosamente. Preferiría verte entristecido, ¡ay!, y que la ignominia que sufres consumiese tu pecho, y que no te tuvieses en nada, tú, tan grande como eres.

EMPÉDOCLES. ¡Oh dioses! ¡Que tampoco éste me deje tranquilo y turbe mi mente con sus rudas palabras! Si continúas, márchate. ¡Por mi vida! Esta no es hora de hablar tanto sobre lo que soy y lo que sufro. Eso ya pasó, y ya no quiero saber nada más. Lo he merecido. Pero sí te perdono que me lo hayas recordado tan inoportunamente. Todavía está ante tus ojos el sacerdote, y resuena en tus oídos la estridencia de los gritos burlones de la plebe, y la nenia de nuestros hermanos, que nos acompaña aún, lejos de la ciudad. ¡Ay de mí! Te juro por todos los dioses que me dieron el ser que no lo hubieran hecho si yo hubiera sido el de siempre. Pero ¿qué? Ignominiosamente, fué un día entre todos mis días el que me traicionó y me entregó a esos cobardes... ¡Silencio! ¡Basta! He de enterrarlo más hondo que la tumba más honda que se haya cavado para un mortal.

PAUSANIAS. ¡Ay!, ¡qué espantosamente he turbado su alma, grande y majestuosa! Ahora su pena es mayor que antes.

EMPÉDOCLES. ¡Consuélate! Es irremediable. Ya no te aflijas más. Y no

vuelvas a turbarme. El tiempo todo lo mitiga. Hace mucho que me he reconciliado con los mortales y con los dioses.

PAUSANIAS. ¿Es posible? ¿Es que se ha curado tu mente entristecida? ¿Acaso ya tu imaginación no te dice que estás solo, y, calmado, tu corazón se inclina hacia el corazón de la tierra? ¿Es que de nuevo tu mirada presiente al padre Eter? ¡Maestro amado! O ¿ès que las acciones de los hombres te parecen tan inofensivas como las llamas de un hogar? Dime si no es así. Todo renace de nuevo, ¿no es cierto? ¡Mira!, bendeciré la clara corriente que te ha vuelto a la vida. Y mañana, ¡qué alegres descenderemos hacia el mar, que nos conduzca a orillas más seguras! No importan los trabajos y las fatigas del viaje, si el espíritu está alegre.

EMPÉDOCLES. ¡Qué niño eres, Pausanias! Has olvidado que nada sucede en vano a los mortales. Todo tiene remedio... ¡No, heroico joven, no palidezcas! Mira lo que me trae de nuevo mi antigua dicha: me concede lo que apenas había imaginado. Y no ha de irme mal, a mí, que estoy marchito, con los juveniles dioses, que encienden mis mejillas. ¡Vete, hijo mío! No quisiera que mis deseos y mis sentimientos se descubriesen. No están hechos para ti. Y óyeme, corazón amado: si alguna vez los descubres, no te los apropies, deja lo que es mío, como yo dejo lo que es tuyo. ¿Qué sucede?

PAUSANIAS. Una muchedumbre viene hacia aquí.

EMPÉDOCLES. ¿Sabes quiénes son?

PAUSANIAS. No puedo creer a mis ojos.

EMPÉDOCLES. ¿Cómo? ¿He de ser otra vez pasto de esa gente enfurecida? Y ¿con rabia y un dolor insensato encaminarme hacia lo que hubiera querido lograr pacíficamente? ¡Son agrigentinos!

PAUSANIAS. ¡Imposible!

EMPÉDOCLES. ¿Sueño acaso? Es mi noble rival, el sacerdote y su cortejo... ¡Bah! ¡Qué infame es la batalla, si aún no me he repuesto de mis heridas! ¿No tenéis fuerzas más dignas para combatirme? ¡Oh, qué horrible es tener que disputar con seres despreciables! ¡Qué dolor! En estos momentos sagrados, en que la Naturaleza, que todo lo perdona, templa el alma, todavía tiene que caer sobre mí esta turba, mezclando su insensato y enfurecido griterío con mi canto de cisne. ¡Sea! ¡Vamos! ¡Voy a amargaros! Ya he aguantado mucho a este maldito pueblo y he soportado en la ciudad de mi infancia a muchos falsos mendigos. ¿Es que todavía no me habéis perdonado el bien que os hice? Yo tampoco me lo perdono. ¡Venid, desgraciados! ¡Cúmplase! Apareceré encolerizado ante los dioses.

PAUSANIAS. ¿Cómo acabará esto?

ESCENA III

LOS MISMOS, HERMÓCRATES, CRITIAS Y EL PUEBLO

HERMÓCRATES. No temas nada. No te espanten las voces de los hombres que te echaron. Te perdonan.

EMPÉDOCLES. ¡Desvergonzados! ¿No se os ocurre otra cosa? Abrid los ojos y ved qué malos sois, para que el dolor paralice vuestras desatinadas e infames lenguas. ¿No enrojecéis, desgraciados? La Naturaleza, compasiva, hace insensible al hombre malvado, para que no muera horrorizado ante lo que es grande. ¿Cómo, si no, podría subsistir ante lo excelso?

HERMÓCRATES. Ya has expiado bastante tu delito; en tu rostro se marca el sufrimiento. Mitiga tu dolor y vuelve. El pueblo es bueno y te admite en la patria.

EMPÉDOCLES. Verdaderamente, qué buena nueva me anuncia este piadoso y pacífico mensajero: tener que ver, día tras día, la espeluznante danza que os arrastra como simios, sin descanso, cual temerosas sombras insepultas y errantes. ¡Ah! Nada mejor que vivir entre la maleza del bosque, bajo la lluvia y el ardor del sol, y compartir la comida con las fieras, antes que volver a vuestra ciega miseria.

HERMÓCRATES. ¿Así nos lo agradeces?

EMPÉDOCLES. Habla otra vez y mira, si es que puedes, aquella luz que brilla allí en lo alto. ¡Los destellos de Helios siempre han sido rayos para el hipócrita!... ¿Por qué no permaneces alejado? ¡Qué atrevido te pones ante mi vista! Vas a obligarme a decirte una última palabra, que te conduzca al Aqueronte. ¿Sabes lo que has hecho? ¿Qué te hice yo? Ya te previne. El miedo te tuvo atadas las manos durante mucho tiempo y tu saña bullía entre sus lazos; mi espíritu la detenía. En verdad que lo noble atormenta a los malvados más que el hambre y la sed. No descansabas; te lanzaste contra mí, engendro. ¿Quizá imaginabas que sería tu igual, cuando escupieses a mi rostro tus ultrajes? ¡Qué pensamiento tan estúpido! Y me diste tu veneno para que bebiese, pero mi dócil genio no se podía emparejar contigo, y te apartó con esta sangre que profanas. Es en vano; vamos por distintos caminos. ¡Muere de una muerte vulgar, como te corresponde, lleno de innobles sentimientos de esclavo! ¡Oh dioses, a mí me deparasteis otra suerte, otro camino, cuando estuvisteis presentes en mi nacimiento! ¿De qué se asombra el hombre experto? Su obra ya no existe, y sus zarcillos no pueden ceñirse a mi alegría. ¿Es que no lo comprendes?

HERMÓCRATES. En verdad que no entiendo a este hombre enfurecido.

CRITIAS. Basta ya, Hermócrates. Estás atizando la cólera de un hombre duramente ultrajado.

PAUSANIAS. Insensatos, idos con vuestro frío sacerdote, que todavía puede haceros bien, y reconciliaos con aquel que, abandonado por los dioses, ya no puede amar. El y los suyos no han

venido a la vida para traer la paz, sino para sembrar la discordia y la muerte. ¡Ahora, contempladle! ¡Oh, si lo hubierais hecho hace años! No hubieran sucedido muchas cosas en Agrigento. Mira lo que has hecho, Hermócrates, a lo largo de tu vida. ¡A cuántas alegrías has llevado la angustia, ahuyentándolas de los mortales! Has sofocado más de un héroe en su cuna; tu guadaña segó la juvenil naturaleza como una flor campestre. Mucho he visto y mucho he oído. Dicen que, cuando un pueblo ha de perecer, envían las furias a uno que, embaucando a los demás, dirige el crimen que ha de perpetrarse contra el hombre cuya vida es rica. Luego, ya experto en malas artes, el hipócrita se erige en ciudadano ejemplar, y, lleno de indignación, se las arregla para que el que es semejante a los dioses caiga entre lo vulgar. ¡Empédocles mío!... Sigue el camino que elegiste, no he de impedírtelo, pues asimismo arde la sangre en mis venas. Cuando me abandones buscaré al miserable que te ha quitado la vida, y nada podrá impedir que le arrastre desde el altar hasta un río, mejor aún, hasta un elemento que se le parezca, hacia un pantano mortecino, donde le sumerja, y cuando gima suplicante tendré para sus canas la misma compasión que él tuvo para los demás. ¡Fuera! ¿Lo oyes? ¡Doy mi palabra de que lo haré!

PRIMERO. ¡No necesitas esperar, Pausanias!

HERMÓCRATES. ¡Ciudadanos!

SEGUNDO. ¿Mueves aún la lengua? Nos has hecho mucho mal. Tú, tú nos has ofuscado el entendimiento; tú nos has robado el amor de este semidiós, que ahora ya no existe. No nos conoce. ¡Ay! En otros tiempos nos miraba con dulces ojos; ahora, su mirada altera mi corazón.

TERCERO. ¡Qué dolor! ¡Ojalá fuéramos como los antiguos en tiempos de Saturno, cuando alegremente un hombre excelso podía vivir entre nosotros, y la alegría reinaba en nuestras casas, y todo nos bastaba. ¿Por qué haces que recaiga sobre nosotros la maldición imborrable que ha pronunciado? ¡Ay!, ha hecho lo que debía. Así, nuestros hijos, cuando crezcan, dirán: "Vosotros matasteis al hombre que nos enviaron los dioses."

SEGUNDO. ¡Llora!... ¡Cuánto más grande me parece ahora, cuánto más amado! ¡Que todavía te obstines en ir contra él, y estés ahí como si no vieras nada! ¿No se te doblan las rodillas ante su presencia? ¡Póstrate, hombre!

PRIMERO. ¿Quieres ser todavía un fetiche? ¿Cómo? ¿Pretendes aún continuar? He de hacerte caer, y he de ponerte el pie sobre la espalda hasta que me digas que incluso en el Tártaro estás mintiendo.

TERCERO. ¿Sabes lo que has hecho? Mejor sería que hubieras cometido un robo en el templo. Le adoramos, y él aprobaba nuestra adoración. Con él llegamos a ser tan libres como dioses, hasta que inesperadamente, como una peste, apareció tu espíritu malvado, y en un torbellino frenético arrastró nuestro corazón, sus palabras y la alegría que nos había regalado. ¡Qué

ergüenza, qué ignominia! Saltamos de júbilo, como salvajes, cuando ultrajaste mortalmente al ser tan querido. Es irreparable lo que has hecho; aun cuando tuvieras siete vidas y las perdieses, no podrías pagar el mal que nos causaste.

EMPÉDOCLES. El sol va hacia su ocaso; dejadme, hijos; todavía tengo mucho que caminar esta noche. ¡Dejadle! Hace ya mucho tiempo que disputamos. Lo ocurrido borra todo; desde ahora, dejémonos en paz.

PAUSANIAS. Entonces, ¿todo te es igual?

TERCERO. ¡Amanos de nuevo!

SEGUNDO. Ven y vive en Agrigento. ¡Un romano me ha dicho que llegaron a ser tan grandes con Numa! ¡Ven, divino! Sé nuestro Numa. Hace ya mucho que pensamos que debieras ser rey. ¿Quieres serlo? ¿Quieres? Yo te saludaré el primero y todos lo harán.

EMPÉDOCLES. Ya no es tiempo de reyes.

LOS CIUDADANOS. *(Aterrados.)* ¿Quién eres, hombre?

PAUSANIAS. Así es como se rechazan las coronas, ciudadanos.

PRIMERO. No comprendemos tus palabras, Empédocles.

EMPÉDOCLES. ¿Acaso el águila conserva siempre a sus crías en el nido? Cuando todavía son ciegas, las cuida, y las nacientes vidas, sin plumas aún, dormitan dulcemente entre sus alas. Pero apenas han contemplado el sol y sus alas se han robustecido, las arroja del nido para que vuelen por sí mismas. Avergonzaos de pedir un rey; ya sois muy mayores; era distinto en tiempos de vuestros padres. Nada puede ayudaros si no os ayudáis osotros mismos.

CRITIAS. ¡Perdón! ¡Juro por todo lo divino, oh traicionado, que eres un gran hombre!

EMPÉDOCLES. Fué un día aciago el que nos separó, Arconte.

SEGUNDO. ¡Perdona y ven con nosotros !Más apacible que en cualquier otro sitio ha de brillar el sol de tu patria, y aunque no aceptes el poder que te corresponde, recibirás nuestras ofrendas, el verde follaje de las coronas, los hermosos epítetos y el bronce perenne de las columnas. ¡Oh, ven! Te servirán nuestros adolescentes, aquellos puros que nunca te ofendieron. ¡Con tal que estés próximo, soportaremos que nos evites y permanezcas solitario en tu jardín, hasta olvidar todo lo que te ha sucedido!

EMPÉDOCLES. ¡Otra vez! Nuevamente vuelvo a pensar en vosotros, oh jardines de mi juventud feliz, oh luz de la patria que me crió! ¡Oh días gloriosos en que viví puro y amado por el pueblo! ¡Estáis perdonados, hijos! Y ahora dejadme, respetadme, pues sería en vano! ¡Callad! Es mejor que no volváis a ver el semblante de aquel que ofendisteis; es preferible que recordéis al hombre que amasteis, para que así no se extravíe su entristecido ánimo. ¡Que mi imagen viva entre vosotros con juventud eterna, que resuenen más armoniosamente los alegres cánticos cuando yo me haya alejado! Separémonos antes que

la vejez y la locura nos separen y no podamos voluntariamente escoger a su tiempo la hora de la separación.

TERCERO. Entonces, ¿nos dejas sin tu apoyo?

EMPÉDOCLES. Me habéis ofrecido una corona, hombres; tomad a cambio lo sagrado que en mí yace. Largo tiempo lo conservé guardado. ¡Que a menudo, en las serenas noches, cuando el mundo se me hacía visible y la sagrada luz con sus estrellas me envolvía como un espíritu apacible, lo sentía vivir en mí! ¡Cuántas veces! ¡Con qué impaciencia convocaba entonces a las nubes del amanecer que surgían de Oriente para la nueva fiesta, en la que cantaría mi canción con el coro de vuestras voces! Ya al amanecer pensaba las graves palabras, tanto tiempo retenidas, que habría de deciros. Pero siempre volvía a cerrarse mi corazón, y esperaba que llegase su hora, el tiempo de su madurez. Hoy es mi día otoñal y cae el fruto por sí mismo.

PAUSANIAS. ¡Oh, si hubiera hablado antes, quizá no hubiera sucedido todo esto.

EMPEDOCLES. No os dejo sin apoyo, ¡amados míos! ¡No temáis nada! Los hijos de la tierra temen siempre lo nuevo y lo extraño. Hasta la vida de las plantas y la de los alegres animales aspiran a vivir encerradas en sí mismas. Tratan de vivir limitados a su propio ser, y su existencia no comprende otra vida; pero, al fin, temerosos, deben abrirse muriendo, para volver de nuevo al elemento del que surgen, como de un baño purificador, con nueva juventud. Una gran alegría les fué concedida a los mortales: el poder renovarse. Invencibles surgen los pueblos, como Aquiles de la laguna Estigia, de aquella muerte purificadora que eligieron ellos mismos a su debido tiempo...: ¡Oh, entregaos a la Naturaleza antes que ella os tome! Largo tiempo lleváis anhelando lo insólito, y como de un cuerpo enfermo el espíritu de Agrigento se dirige al pasado. ¡Atreveos! Olvidad lo que habéis heredado, lo que adquiristeis, lo que aprendisteis por boca de vuestros padres, los usos y las leyes, los nombres de los antiguos dioses; olvidadlo y, audaces, posad la mirada sobre la naturaleza divina. Y cuando el espíritu se inflame en la luz celeste y, como por vez primera, se vierta en vuestro pecho un dulce hálito, y plenos de dorados frutos murmuren los bosques y el manantial que brota de la roca; cuando la vida del mundo os conmueva con la paz de su espíritu y meza vuestra alma con un sagrado cántico, entonces, entre el maravilloso alborear de la delicia, surgirá renacido el verdor de la tierra, las montañas y el mar, las nubes y los astros, y se os aparecerán las nobles fuerzas, hermanas de los héroes, portando las armas con las que os golpearán el pecho, despertándole a nuevas hazañas en un mundo más bello; entonces os daréis las manos de nuevo, mantendréis la palabra y os repartiréis el bien común; entonces, amados míos, compartiréis la fama y las acciones cual fieles Dióscuros; todos serán iguales, descansará la vida

en justas órdenes cual esbeltas columnas, y vuestra unión confirmará la ley. Entonces, oh genios de la Naturaleza mudable, el pueblo libre os invitará a su fiesta. ¡Sed hospitalarios y piadosos, pues sólo cuando aman son buenos los mortales! ¡Que la esclavitud y la pena no encoja vuestro pecho! Desde el fondo de sus corazones te llaman de nuevo, ¡oh tierra!, y así como las flores brotan en tu regazo oscuro, así florece el rubor de los agradecidos en su pecho lleno de vida y en su feliz sonrisa. Desciende el manantial, lleno de las guirnaldas amorosas, que le han sido ofrendadas; entre bendiciones se transforma en cascada, y el eco, en sus orillas, alegremente entona un cántico de alabanza, digno de ti, oh padre Océano. A tu celeste contacto, el genio de los hombres se siente renovado, oh dios del sol, y es tan tuyo como de él todo lo que hace. De su ánimo alegre y de su vida plena brotan los actos, como de ti los rayos, y no muere ya lo bello en su mudo y entristecido corazón. ¡Que a menudo el corazón de los mortales, como una valiosa semilla, envuelta en cáscara seca, espera que llegue su hora. El Eter amoroso insufla su aliento, mientras sus ojos beben, como las águilas, la luz de la mañana. Pero la bendición final no le llega al soñador, y mezquinamente se alimenta del néctar que los dioses de la Naturaleza, día tras día, brindan a su adormecido ser, hasta que, cansado del ejercicio inútil, y preso en su pecho, como Niobe de una extraña frialdad, el espíritu poderoso siente un día que posee su paz interior, y entonces, recordando su origen, busca la vida de la perenne belleza y se abre en su pura presencia. Y entonces brilla un nuevo día, y asombrado el corazón incrédulo, muerto de amor ahora en el sagrado encuentro, se inclina hacia lo amado y se une... ¡Sí! Se une a ellos, a los dioses bienaventurados y vivificadores, tanto tiempo anhelados. ¡Adiós! Esta es la última palabra de un mortal que os ama y que en estos instantes vacila entre vosotros y sus dioses, que le llaman. Nuestro espíritu se resiste a la despedida. Los que no vuelven dicen siempre la verdad.

CRITIAS. ¿Adónde vas? ¡Por los dioses del Olimpo, no dejes a este anciano entre ciegos! Basta con que permanezcas cerca para que el alma renacida de tu pueblo dé sus ramos y frutos.

EMPÉDOCLES. Cuando esté lejos ya os hablarán por mí las flores del cielo, las brillantes estrellas, ¡sí!, y brotarán innumerables las flores de la tierra. La Naturaleza, con su presencia divina, no necesita hablar, y una vez que se os ha aproximado, ya nunca más vuelve a dejaros solitarios, pues indelebles son sus miradas y vivificante es el fuego celeste que alienta victorioso por todos los tiempos; la bendición del padre volverá a renovar el recuerdo de los tiempos pasados, cuando vuelvan aquellos días de Saturno, viriles y dichosos. Y el olvidado mundo de los héroes acudirá a la fiesta, surgiendo del reino de las sombras como de un cántico primaveral, y los recuerdos, con su cendal nostálgico y dorado, os ceñirán gozosos.

PAUSANIAS. ¿Y tú? ¿Y tú? ¡Ay! No les diré nada a estos seres felices para que no presientan lo que va a suceder. ¡No, oh, no! ¡No puedes hacerlo!

EMPÉDOCLES. ¡Qué deseos! Sois como niños y, con todo, queréis saber lo que es justo y razonable. ¡Te equivocas! Habláis como insensatos a un poder que es más poderoso que vosotros, pero es en vano, y, como el astro en su carrera incontenible, camina la vida hacia su perfección. ¿No conocéis el lenguaje de los dioses? Yo lo percibí al nacer a la vida y contemplarla, aun antes de aprender el lenguaje de los padres. Siempre lo he venerado más que a las palabras de los hombres. ¡Vamos! Me llaman; las brisas al moverse renuevan poderosas mi nostalgia, y aunque quisiera permanecer aquí más tiempo, sería como un niño torpe que quiere continuar con los juegos de su infancia. ¡Ah! Insensible como los esclavos, caminé ante vosotros y mis dioses en la oscuridad y la miseria. Ya he vivido bastante. E igual que reina la flor y la dorada fruta en la cima del árbol, vertiendo su semilla sobre la oscura tierra, así del esfuerzo y la pena brota mi alegría y derrama su fuerza celeste; y en lo profundo brotan, oh Naturaleza, las fuentes excelsas de tu dicha gozosa. Todas se depositan en mi pecho, que las recibe en éxtasis. Siempre que meditaba en esta hermosa vida, mi corazón sólo pedía una cosa a los dioses: que cuando mis fuerzas juveniles ya no pudieran soportar la sagrada dicha y, como a los antiguos favoritos del cielo, la plenitud de mi espíritu se transformase en locura, entonces que enviaran a mi corazón un inesperado destino, como señal de que había llegado el tiempo de la purificación y el momento de salvarme y caminar hacia una nueva juventud, para que el amigo de los dioses no sirviese de juego a los hombres ni fuese objeto de su burla y escarnio. ¡Y me lo concedieron! Cierto que ya una vez me amonestaron, pues al espíritu libre le basta con una sola vez. Y, con todo, yo no entendía, semejante al caballo que no obedece a la espuela y necesita del látigo. Por eso no exijáis el retorno del hombre que os amó y vivió entre vosotros corto tiempo como un extraño. No exijáis que entregue lo sagrado de su alma a los mortales. ¡Oh, si hubiera sido una hermosa despedida, habría podido entregaros lo que más amo: el corazón, arrancado de mi ser! ¡Y ahora, nada! ¿Qué hago aún entre vosotros?

PRIMERO. Necesitamos tu consejo.

EMPÉDOCLES. ¡Preguntadle a este joven! Y no os avergoncéis de hacerlo. De su espíritu puro brotarán la sabiduría cuando vuestras preguntas fervorosas quieran sondear lo sublime. La antigua sacerdotisa Pitia predecía los oráculos en los manantiales recién brotados; vuestros mismos dioses son jóvenes. ¡Discípulo amado! Muero gustoso sabiendo que tú vives; yo fuí como una nube del amanecer, inútil y efímera. Mientras yo florecía solitario, el mundo dormitaba. Tú, sin embargo, naces al claro día.

PAUSANIAS. ¡Oh! Debo callar.

No intentes persuadirte y convencernos, ¡hombre admirable! Ante mi vista todo se oscurece, no veo adónde te diriges y no puedo decir: "¡Quédate! Demora tu partida un día." ¡Cuántas veces el instante nos prende y nos arrastra fugitivos con lo fugitivo. A menudo, el placer de una hora nos parece premeditado. Y, con todo, esa hora es la que nos deslumbra para que la contemplemos en el pasado. ¡Perdóname! No quiero profanar tu espíritu poderoso en este día; bien veo que debo dejarte y sólo ocuparme de la pena que me aflige.

TERCERO. ¡Oh, no, no! No te vayas con los extraños. No atravieses el mar hacia las costas de Hélade o Egipto, para ir con los hermanos que hace tanto que no te ven, ¡hombre excelso y sabio! Pídele que se quede; me estremece la vista de este hombre silencioso, claramente lo veo; aunque las tinieblas me rodean, presiento que vendrá un tiempo en que... (*Volviéndose hacia Empédocles.*) Sí, has comprendido que debes llevar la carga de un gran destino y la soportas gustoso. ¡Qué magníficos son tus pensamientos! Sin embargo, acuérdate también de aquellos que te aman, de los puros de corazón y de los que, ahora arrepentidos, entonces te ofendieron, ¡oh bondadoso! ¡Cuánto nos has dado! ¿Qué haremos ahora sin ti? ¡Que no quieras concedernos un instante, alma bondadosa!

EMPÉDOCLES. ¡Qué ingratitud! Ya os di bastante para que vivierais. Ahora, mientras no os falte el aliento, podéis vivir; yo, no. Debe marcharse a tiempo el ser por cuya boca habló el espíritu. A menudo, la naturaleza divina se manifiesta de un modo divino a través de los hombres, para que de este modo la aventurada especie humana vuelva a reconocerse. Así, cuando la ha revelado aquel corazón mortal, arrebatado por la dicha, permitid que se rompa el recipiente para que no se use de otro modo y lo divino no pase a ser obra de los hombres. ¡Dejad morir al hombre afortunado, al que es feliz! Dejadle, antes que se disipe en la ignominia, el odio y la soberbia. Los espíritus libres deben sacrificarse a tiempo a los dioses. Hace mucho que lo sé y que mi suerte es conocida. ¡Cuántas veces lo presagié en mis días juveniles! ¡Respetadlo, pues! Y mañana, cuando no me halléis, decid: "No podía envejecer y ver pasar sus días, no podía someterse a las dolencias. Desaparezca invisible, para que la mano del hombre no cave su tumba y ningún ojo vea sus cenizas." No conviene otra cosa a aquel ante el que lo divino desplegó su velo en las alegres horas de los días sagrados, al que amaron la luz y la tierra, al que el espíritu del mundo despertó su espíritu. ¡No conviene, mientras vivan aquellos por los que muero y hacia los que vuelvo!

CRITIAS. ¡Qué dolor! Es inflexible. El corazón, incluso, se avergüenza de pronunciar una palabra.

EMPÉDOCLES. ¡Ven, dame tus manos, Critias! ¡Y vosotros todos! (*Dirigiéndose a Pausanias.*) Tú, el más amado, permanece todavía con-

migo hasta que anochezca; tú, que fuiste siempre fiel, joven bondadoso. No te entristezcas, pues mi final es bello y santo... ¡Oh aura que ciñes al que, renovado, camina allá en lo alto por nuevos senderos! Sí, te presentí, y como el barco que se aproxima a los bosques fragantes de la isla materna, mi pecho amoroso te respira. Vuelve a nimbar al semblante envejecido el recuerdo de los dorados goces de la juventud. ¡Oh tú, olvido, que todo lo perdonas! Siento que mi alma se inunda de bienaventuranza, amados míos. ¡Marchaos y saludad a mi ciudad y sus campos! Ya cuando ibais al bosque sagrado para honrar a los dioses de la Naturaleza, que admitían desde las alturas vuestros cánticos amigos, ya entonces me parecía que algo resonaba doliente en la canción. Escuchad de nuevo la voz del amigo, oculta en la armonía del universo hermoso. ¡Qué espléndida resuena! Mientras permanecí entre vosotros, todo lo que os dije fué poco, pero tal vez un dorado torrente de luz entre nubes crepusculares lo lleve al manantial callado que pueda bendeciros. Entonces... ¡acordaos de mí!

CRITIAS. ¡Hombre santo! Me has vencido. Veneraré todo lo tuyo y no le daré nombre. ¿Debe suceder así? Todo ha sido tan rápido... Cuando vivías silenciosamente en Agrigento no te acatábamos, y ahora nos eres arrebatado antes que podamos pensarlo. Va y viene la alegría, pero no pertenece a los mortales. Y el espíritu, sin ser interrogado, prosigue su camino. ¡Ay! ¿Podremos decir que has existido?...

Versión castellana de Carmen Bravo-Villasante.
Avenida de América, 10.
MADRID.



BRUJULA DE ACTUALIDAD

EL LATIDO DE EUROPA

EL EJEMPLO DE OLIVEIRA SALAZAR.—Salazar ha cumplido un cuarto de siglo en el Poder. Su Gobierno es *un ejemplo* para este mundo contemporáneo, que vuelve poco a poco hacia el molde cristiano de la vida, después de siglos de caídas sangrientas, en las que se ha buscado a ciegas la posibilidad de crear un "hombre nuevo". En el transcurso de esta trayectoria, visiblemente descendente, se ha olvidado a menudo el hecho de que el "hombre nuevo" ha sido forjado una sola vez en la Historia, en el momento en que Jesucristo moría en nombre de la Humanidad. Así, pues, cualquier sistema político basado en la doctrina cristiana tiene la posibilidad de perfeccionar la silueta del "hombre nuevo", de ser, como decía Sciacca, "una revolución conservadora y un conservadurismo revolucionario". No hay mejor fórmula ni clave mejor para sorprender e interpretar a Salazar que estas palabras del filósofo católico.

Veamos cuáles han sido las hazañas cumplidas en veinticinco años por el país vecino bajo la guía de Salazar:

1.ª Portugal ha defendido, sin un momento de vacilación, los principios básicos de la civilización cristiana.

2.ª Fiel a sí mismo, ha apoyado espiritualmente la actitud de Franco, preparando así una nueva era en las relaciones de los dos países ibéricos, cuya amistad se concreta definitivamente en el llamado "Bloque Ibérico", oficialmente creado en diciembre de 1942.

3.ª Se ha estructurado interiormente según las normas de un Estado corporativo, retornando de este modo a una línea de organización social, interrumpida en 1934 por la revolución liberal.

4.ª Ha transformado el mosaico movedizo de la vida política portuguesa en un bloque sin fallos, restableciendo así el prestigio nacional, comprometido casi por completo en un siglo de seudorrevolución.

5.ª Ha organizado el Imperio colonial lusitano, reanudando la fecunda tradición cristiana en la relación entre blancos y hombres de color, tradición olvidada por otras potencias occidentales, cuyas colonias se encuentran hoy en momentos de peligrosa crisis política.

En el marco del mundo iberoamericano, la aparición de Salazar significa más que un simple cambio de régimen. El liberalismo fué la causa de una profunda ruptura histórica, de incalculables consecuencias para el desarrollo de *nuestro mundo*. Salazar el católico ha demostrado que nuestros países no han acabado sus fuentes creadoras, y que la reintegración en el orden cristiano puede ser más que un golpe de Estado. La anarquía que se había apoderado del hombre durante un largo siglo de trágicos desgarramientos, no era, sin embargo, un rasgo característico del hombre ibérico, sino la consecuencia de una traición espiritual. El solo hecho de haber reintegrado a su país en su verdadera tradición histórica lo ha salvado milagrosamente, fortaleciéndolo con sus propias fuerzas y organizándolo según el propio derrotero de sus capacidades. La importancia de esta *metanoia* no puede escapar a ningún hispanoamericano. La *revolución conservadora*, que no es sino la actualización dinámica del cristianismo, ha encontrado en Oliveira Salazar un defensor eficaz, cuyo medio siglo de luchas y de otras tantas victorias ofrece, a la Humanidad en general y a *nuestro mundo* en especial, el ejemplo de su fuerza pacífica y redentora.

V. H.

STALIN, EL MUERTO.—En la lección inaugural de su curso en la flamante cátedra de Ciencia de la Cultura, en la Universidad de Madrid, decía don Eugenio d'Ors que por debajo de todos los acontecimientos se extiende, como una capa de aguas subterráneas, un fondo de ideas que solemos llamar cultura. La cultura es, pues, como un subconsciente de la especie, dictando desde las simas oscuras de la vida los gestos de los políticos y la creación de los artistas. Una revolución como la comunista no escapa a este determinismo espiritual, y tanto Marx como Lenin no son sino unas víctimas afortunadas. Stalin mismo, desde cuya muerte pasó tan poco tiempo, parece haber vivido en el siglo pasado, no por haberse movido históricamente en él, sino por pertenecerle *culturalmente*.

Si es cierto que Stalin no fué un hombre de cultura, ni mucho menos, y que gobernó a los pueblos de la Unión Soviética según criterios inspirados por las necesidades dramáticas y espontáneas del momento, no es menos cierto que su figura y hasta su actua-

ción aparecen perfectamente delimitadas por unos datos ideológicos en clara consonancia con el ambiente cultural del siglo pasado. Según esto, es claro que su comunismo ha sido una doctrina popular y romántica: en primer lugar, porque el romanticismo político llegó a los oídos de las masas con un siglo de atraso, y, en segundo, porque "la rebelión de las masas" es uno de los tópicos del romanticismo social y político. El concepto mismo de democracia popular y de república popular evidencia tanto el origen de la línea ideológica del comunismo como la fuerza de los mitos que reinaban en el Occidente un siglo ha. El hecho de ser *marxista* no es, por supuesto, una posición muy actual, puesto que ningún pensador de nuestros días acepta el materialismo histórico, ni tampoco lo puede defender con respecto al desarrollo de las ideas que sobrepasan cada día la *filosofía* de *El capital.* Si es verdad que Stalin hacía política, y no filosofía, su formación cultural lo encerraba en un fragmento del pasado, que otorga a su actuación misma el tono vetusto de una muerte en la vida. Al estallar la guerra con Alemania, a Stalin no se le ocurrió otro *slogan* que el de un nacionalismo muy siglo XIX, que hacía de los rusos un pueblo elegido y cuyos clarines no tocaban una música muy diferente a la de su potente rival. Fué en la guerra, más que en el acuerdo de Moscú, que las dos doctrinas ponían de relieve tanto sus puntos comunes como su *fundamento cultural,* que era el de la filosofía alemana (Hegel, Marx, Nietzsche), entre cuyos postulados nos debatimos todavía con tanta desesperación.

Desgraciadamente, con la muerte de Stalin nada ha cambiado en Rusia. Alfredo Weber tenía razón cuando decía que el pueblo ruso tuvo siempre la mala suerte de ser dirigido por una minoría extranjera. Suecos, bizantinos, tártaros, alemanes, *marxistas* se sucedieron en el trono, arrastrando el pueblo hacia metas extrañas e incomprensibles. Lenin fué un occidental, como Pedro el Grande, conquistado por una idea occidental; Stalin fué un georgiano dirigido por la misma idea, utilizada y moldeada por sus manos de asiático. Malenkov puede ser más occidental o más asiático, pero entre los dos extremos está el pueblo ruso, el cual, como siempre, no tiene ningún derecho a tomar parte en el juego de su historia. Ligado a la naturaleza, como cualquier otro tipo de cultura tradicional, enclaustrado en su concepción cíclica de la historia, en la que ni el cristianismo pudo penetrar por completo, fiel a su inmovilidad, que es su técnica de luchar en contra del tiempo, el pueblo ruso es un instrumento en las manos de sus tiranos "progresistas". En este sentido, el pueblo ruso es un *inocente,* si la eterna toleran-

cia del mal puede fundamentar una nueva y original filosofía de la historia.

V. H.

"JEUX INTERDITS", O EL CEREBRALISMO QUE MARCHITA.—Digamos, ante todo, porque es la pura verdad, que *Juegos prohibidos* es una buena, en muchos grados bonísima, película francesa. La incomparable interpretación de la niña Brigitte Fossey, los diálogos de Aurenche, Bost y Clément, la fotografía de Robert Juillar y la magnífica adaptación musical del sobresaliente guitarrista español Narciso Yepes... son, por el orden enunciado, otras tantas realizaciones certeras con que cuenta en su haber esta película francesa, dirigida por el ya renombrado René Clément. Estos valores positivos podrán ser juzgados con mejor fortuna y talento críticos por los profesionales de esta tarea de valorar cinematográficamente el contenido de un film llegado a las pantallas españolas en alas de la bien merecida fama de premios y éxitos comerciales sobre el nivel medio del espectador contemporáneo. Pero nosotros vamos a contemplar esta película con los mismos ojos—si conseguimos nuestra intención inicial—con que ha sido vista (concebida, pensada, elaborada, realizada, en fin), con esos ojos inteligentes, demasiado inteligentes quizá, de René Clément. Cosa que tiene ya precedente en su otro magnífico, y a nuestro juicio también frustrado film, *La batalla del raíl.*

Porque *Jeux interdits* se nos antoja—pensando en ello, no "sintiendo" el film, como hubiera sido nuestra obligación de meros espectadores de la pantalla—, se nos antoja, decimos, que ha perdido sus mejores cualidades a fuerza de pensar en mejorarlas. He aquí una película movida por un cerebralismo sin contemplaciones. En ella todo ha sido pensado y repensado. Cada escena, cada reacción en los protagonistas, cada relación anecdótica, cada contraste..., fueron una y mil veces pasados por la severa crítica del director, René Clément. Y así, como una hermosísima flor observada, estudiada, tanteada por mil partes, *Juegos prohibidos* se ha marchitado. Este film francés se asemeja a la obra de ciertos novelistas franceses de segundo rango, buenos novelistas, perfectos dominadores de la técnica del novelar, poseedores de todos los recursos y de todos los trucos de la narración. Sin embargo, sus obras carecen de frescura, de improvisación, de espontaneidad. Son obras de segunda

fila. ¿Sucede lo mismo con *Jeux interdits?* En muy buena parte. Todos o casi todos los episodios de la película parecen como subrayados por una voluntad de reforzar cada acontecimiento, de convertir en letra cursiva la intención expresiva de cada escena. Este film es algo así como un libro subrayado desde el principio al final. Todo tiene una intención de relieve. Y así, es natural, la obra artística, y la humana también, pierden su gracia y su virtud de comunicación. El espectador es captado únicamente por lo sensible de esta obra, cuando toca la sensiblería; pero su mismo primordial cerebralismo eleva entre el autor y el espectador una especie de muralla de producto cerebral excesivamente elaborado. Y así nos encontramos con que todo comienza a parecernos excesivo: el carácter bufo de la riña en el cementerio, la crueldad de los ataques aéreos enemigos, la vida rural, el momento caricaturesco de la muerte, quizá obviada por una cucharada de aceite de ricino...

La tesis de la película es la insensibilidad del niño ante la muerte. Pero resulta que a René Clément esta insensibilidad se le escapa de las fronteras infantiles y alcanza a toda la sociedad rural, a todos los espectadores. Hay otra objeción a *Juegos prohibidos:* su falta de unidad. Aparte de la sensiblera concesión de un principio y fin brindados a la galería (para que no termine demasiado "mal"), hay momentos en que la película parece como si fuera a ser un drama bélico; luego apunta la posibilidad de convertirse en un drama religioso; a continuación se plantean los términos de un drama rural, y, en fin, se queda todo en un drama infantil, demasiado dramatizado, en el cual las excelencias indiscutibles de los dos personajes centrales salvan la obra de la desintegración. Todo queda en la presentación de un mundo visto desde los ojos de dos niños, para los cuales—y, en consecuencia, para los espectadores—importa poco el material acumulado por el cerebralismo de Clément.

Claro que *Jeux interdits* puede contemplarse con otro tipo de conciencia crítica, y entonces es película que gusta, que hace llorar y que hace reír. En todo caso, se trata de una buena película.

E. C.

EL "CASO" DE DON JUAN.—Una buena interpretación del *mito* de Don Juan acaba de presentar, a especialistas franceses y aficionados, la señorita Micheline Sauvage en un libro (*Le cas Don Juan,* Editions du Seuil, París, 1953), que es, sin duda alguna, una

obra de arte exegética. El héroe de Tirso de Molina aparece esta vez como uno de los representantes más auténticos de la cultura occidental, tanto porque trata de liberar su vida del yugo de la condición humana como porque plantea, en su trágica lucha, el problema del tiempo, tan debatido por los filósofos de nuestros días Su aventura consiste en elegir expresamente el riesgo de "sustituir, a la eternidad prometida, el tiempo que lo excluirá de esta eternidad". Fausto también había preferido el tiempo a la eternidad, colaborando con Mefisto según la manera, diríamos protestante, de medir su felicidad con el termómetro seguro del *hic et nunc*. Hamlet, que es también un héroe del tiempo, lo rechaza en la medida en que se refugia en el pasado, y como sabe de antemano que su huída está destinada al fracaso, se entrega conscientemente al sueño y a la muerte. Es lo que emprende Tristán, el que quiere destruir el tiempo consagrando su alma a otra alma y transformando la fidelidad en un espejo personal de la eternidad. Todas éstas son maneras o técnicas tradicionales para vencer al enemigo mortal del ser humano, sea inmovilizándolo en el goce supremo de un momento elegido, sea buscando arquetipos salvadores en el recuerdo, es decir, en el pasado; sea colocándose, como Tristán, en un mundo en el que el *dúo* se transforma en *uno*, sobrepasando, como en el mito de la Serafita de Balzac, las leyes corroedoras del transcurso histórico. Tanto Hamlet como Fausto y Tristán pertenecen de este modo a una mitología folklórica o tradicional que tiene evidentes relaciones con los mitos extraeuropeos, o sea, con aquellas culturas cuya problemática esencial giraba alrededor de la técnica de la destrucción del tiempo, ya en un sentido histórico general, ya en un sentido de soteriología individual.

Según la señorita Sauvage, Don Juan aparece de repente como el verdadero héroe occidental, creación genuina y espontánea de un siglo en que el hombre de nuestra cultura había tomado semblanzas originales, separadas de las de otros ciclos culturales. Don Juan es el aventurero por antonomasia, y, en cierto sentido, puede ser comparado con Magallanes y Colón. Es un hombre de la historia, la acepta como tal, quiere forjarse la eternidad dentro del tiempo. Su "pluralidad *indefinida*" difiere esencialmente de la marcha atrás de Hamlet y de la fidelidad eternizadora de Tristán. Su tragedia consiste en pagar con el tiempo el precio de la eternidad.

Esto vuelve a plantearnos el problema de nuestra cultura, que es, según Kirkegaard, una cultura que se desenvuelve en el tiempo. Sus manifestaciones mayores, la música, la literatura (la novela, desde la Edad Media hasta hoy), la historia, son el antípoda de

las creaciones helénicas, arquitectónicas y plásticas, desarrollándose en el marco fijo del espacio, o sea, en una naturaleza inmóvil, antiprogresista, ahistórica. Y es aquí, precisamente, donde nos encontramos, cara a cara, con el demonio. ¿Es nuestra cultura demoníaca? Creemos que el tema ha de enfocarse de otra manera. El diablo es, en el fondo, un instrumento de Dios, como decía Toynbee, una incitación exterior capaz de resolver una crisis espiritual o de hundir una sociedad. "En el lenguaje de la mitología—escribe Toynbee—, cuando una de las criaturas de Dios es tentada por el diablo, se da con ello oportunidad a Dios mismo para recrear el mundo."

Don Juan es un "héroe". Su aventura es una gesta historicista, en el sentido que daba Croce a este concepto, e, identificada con el desarrollo de nuestra cultura, se confunde con las fases del protestantismo, del iluminismo, del materialismo histórico. La santificación de la historia, o sea, de lo acontecido en el tiempo, en la manera hegeliana-crociana de canonizar hasta los crímenes, sólo porque hayan acontecido históricamente, relaciona de manera sorprendente el *mito* de Don Juan con el penoso, pero no inútil, camino (a la incitación demoníaca nuestra civilización responderá de alguna manera o se hundirá) de nuestra cultura occidental. Su trayectoria agnóstica *es* el período moderno de la historia. Sus amores inconclusos y estériles representan el drama, tantas veces repetido, de aquellos humanismos revolucionarios estallados al margen de la fe cristiana. Don Juan no es, pues, un mito, sino una existencia tangible, un *caso*, como dice la señorita Sauvage, otorgando a esta palabra un matiz jurídico que puede fácilmente desembocar en un grandioso proceso espiritual. El proceso al que, efectivamente, asistimos en calidad de víctimas y de acusadores.

V. H.

HUMANITARISMO SIN POLITICA.—Los defensores de los varios nacionalismos africanos—entre ellos, los que suelen soñar con un *imperio negro* y que confunden el continente africano con un país—hablan a menudo de la deplorable manera con que varias potencias europeas han explotado sus colonias. "No podemos negar —escribe Julio Cola Alberich en el número 21 de *Cuadernos de Estudios Africanos*—que la colonización ha provocado grandes males en el continente, que en muchos casos se ha buscado, ante todo,

el simple beneficio de las ingentes riquezas africanas. Pero también es indudable que, paralelamente, se ha logrado una intensa acción sanitaria, cultural y social, que ha corregido grandes daños."

Explotando estos "graves daños", los comunistas tratan de formar hoy la mentalidad de un imperio negro, tanto para *salvar* el continente africano de la dominación europea como, sobre todo, para incorporarlo con más facilidad en su propio imperio. Los rusos no son colonialistas o, mejor dicho, colonizadores, porque no tienen la posibilidad marítima de serlo, y entonces, para *liberar* a los indochinos y a los malayos conquistan la China, así como para liberar a los malayos están dispuestos a conquistar los países árabes y Etiopía. Su liberación es, en realidad, una aniquilación. La revista *Les Temps Modernes*, tribuna del señor Sartre, sale muchas veces en defensa de los negros oprimidos por los franceses o por los sudafricanos, pero no gasta nunca una palabra en defender a las ciento cuarenta nacionalidades injertadas por la fuerza en el imperio ruso-comunista. El autor de *Las manos sucias* es anticolonialista, pero el imperialismo brutal y elocuente de Moscú le deja indiferente. El existencialismo es un humanismo racista. En la misma medida en que pide, en su estudio sobre Jean Genêt, un Estado independiente para los súbditos de Corydón, Sartre brega por la libertad de los negros y por la formación de los imperios de color, víctimas seguras del Behemot soviético.

Pero volvamos a Leviatán. Las potencias marítimas y colonizadoras del occidente europeo se han dado cuenta finalmente, mediante congresos, reuniones e investigaciones científicas sobre el hombre y el suelo africanos, de que "tres son los problemas que hay planteados en Africa, en el terreno de su naturaleza, en el momento actual:

a) El hambre que padecen sus poblaciones;

b) La destrucción de su suelo, que limita las posibilidades agrícolas y ganaderas; y

c) La destrucción forestal, que fomenta la erosión.

La introducción de alimentos nuevos capaces de mejorar el régimen alimenticio básico de los africanos, la resolución del problema de las supersticiones paganas locales, que permiten la pululación de animales inútiles, y la repoblación forestal de inmensas regiones, transformadas en desiertos por los explotadores sin escrúpulos ni visión, constituyen todo un programa de largo alcance, destinado a mejorar la condición humana de los nativos. No se trata,

por supuesto, de ningún plan quinquenal, ni mucho menos, puesto que los negros no votan. De manera que las mejoras conseguidas o planeadas sobrepasarán aquel humanitarismo político que transforma las "grandes realizaciones" comunistas, por ejemplo, en escalones hacia el infierno terrenal.

V. H.

COLABORAN:

VINTILA HORIA
ENRIQUE CASAMAYOR

«NUESTRA AMERICA»

CONGRESOS IBEROAMERICANOS. — La práctica de reunir Congresos internacionales de científicos y técnicos es una novedad relativamente reciente; puede decirse que, antes del último siglo, los Congresos internacionales sólo tenían carácter político, es decir, diplomático. Desde 1850, más o menos, empieza una corriente, cada vez mayor, de estas reuniones, que hacia 1900 está firmemente establecida, y que a partir de 1920 cobra nuevo impulso por el patrocinio de organizaciones internacionales, más o menos vinculadas a la Sociedad de Naciones y a sus organismos técnicos. Este fenómeno de centralización aumenta después de 1945, porque las Naciones Unidas dan todavía mayor importancia a la cooperación intelectual, creando en la Unesco una gran central de cultura y, sobre todo, de una cierta política cultural.

Ahora bien: los Congresos internacionales han seguido a través de estas etapas una evolución curiosa. A fines del siglo XIX y a principios del XX eran, en realidad, Congresos europeos; no faltaban congresistas americanos, siempre en minoría, y los congresistas rusos hablaban y escribían en perfecto francés o alemán. De Asia, Africa y Oceanía no venía prácticamente nadie. Los eminentes juristas, médicos o matemáticos que se reunían pertenecían a unas sociedades muy apreciadas, muy próximas, con diferencias mínimas en lo cultural, lo económico y lo político; casi todos hablaban los dos o tres idiomas básicos de la reunión, y, por supuesto, el francés. En pocas horas de ferrocarril se reunían en París, en Londres o en Bruselas, cambiaban impresiones, y todos contentos.

A partir de la primera guerra mundial, las cosas cambian. En todos los continentes surgen grupos importantes de especialistas, y, donde no los hay, los Estados promueven su formación, e incluso a veces, por razones de prestigio, la simulan. Delegaciones cada vez más numerosas llegan de todas partes; el número de lenguas se multiplica, hasta convertirse los Congresos en verdaderas torres de Babel, y la tendencia del siglo a hacer de todo cuestión política da lugar a graves dificultades de entendimiento, no sólo en las ciencias humanas y sociales, sino incluso en las naturales y técnicas.

Por otra parte, el control internacional de los Congresos no sólo no ha paliado estas tendencias a la dispersión, sino que las ha agra-

vado. El derecho a usar cada delegación su propia lengua, problemas de precedencia, etc., han resultado en el nuevo planteamiento mucho más que cuando los Congresos eran organizados y convocados por asociaciones de científicos. Por otra parte, el deseo de atenuar las posibles fricciones ha conducido a unos Congresos curiosísimos, en los que nada se discute y nada se concluye. El autor de estas líneas ha asistido a un Congreso de Sociología en el cual no hubo más que dos sesiones plenarias, la de apertura y la de clausura, ambas solemnes y sin debates de ninguna clase.

Así planteados, los Congresos son, sin duda alguna, una de las formas más respetables del turismo internacional, y muy poco más. Pero es muy distinto el caso de los Congresos que agrupan a los especialistas y técnicos de un área geográficamente definida, culturalmente una, históricamente afín y con problemas de tipo homogéneo. Si la lengua es una sola, o un par de ellas, muy similares, la situación es la ideal. Y éste es precisamente el caso de los Congresos Iberoamericanos, o, como se dice alguna vez más expletivamente, Hispano-Luso-Americano-Filipinos.

Así, por ejemplo, en el Congreso de Derecho Internacional de Madrid, de 1951, los juristas de habla española y portuguesa pudieron elaborar conclusiones de la máxima importancia sobre una institución típicamente nuestra, como es el asilo diplomático, sobre el cual acaba de dictar dos fallos disparatados el Tribunal de La Haya, en cuyo seno hay juristas de otras culturas y maneras de entender la vida. Análogamente, el Congreso Penal de 1952 ha podido ocuparse con fruto de un tema tan delicado como el auxilio policial y judicial, pero limitándolo al ámbito hispánico. Igualmente, no cabe duda que la feliz iniciativa de la A. N. A. B. A., admirablemente recogida por la Dirección General de Archivos y Bibliotecas, el Instituto de Cultura Hispánica y numerosos otros organismos e instituciones, ha tenido la máxima importancia en el mundo hispánico, en el terreno de los archivos y bibliotecas y de la propiedad intelectual. Este es un fecundo camino a seguir y que, tras los esporádicos ejemplos de primeros de siglo, sigue una línea ininterrumpida desde los Congresos de Historia y Educación (1949), Cooperación Intelectual (1950), Seguridad Social y Derecho Internacional (1951), Penal y Penitenciario (1952) y otros.

Pero pocos Congresos han tenido, sin embargo, la amplitud de perspectivas y posibilidades que cabe prever para el de próxima celebración, en Madrid, Barcelona y Valencia, de Cooperación Económica Iberoamericana. Aún está fresca la tinta de los recientes acuerdos de Arica, entre Chile y Bolivia; de la entrevista Ibáñez-

Perón, que sentó las bases de una Unión aduanera argentino-chilena; del acuerdo arancelario de Tegucigalpa, que unirá a los países centroamericanos en el seno de la O. D. E. C. A.; de la entrevista del presidente colombiano, Urdaneta, con el venezolano, Pérez Jiménez, confirmando la Carta de Quito, y la Flota Grancolombiana. Un vasto proceso de integración por áreas regionales, acuerdos de pagos, uniones aduaneras, adelanta hacia lo ya logrado en el orden cultural, y que Henríquez Ureña llamaba "la plenitud de América".

Pero esta plenitud incluye a España y a Portugal, como también a Filipinas. Y acabará por excluir, definitivamente, todas las formas de coloniaje político y económico en aquel continente, donde los países fundadores y creadores de cultura ya no tienen una plaza de soberanía, y sí, en cambio, colonias de emigrantes que colaboran con la grandeza económica de aquellos países, contrastando con las banderas sembradas en otro tiempo por bucaneros y filibusteros, paradójicamente conservadas hasta nuestro siglo.

M. F. I.

ZORRILLA DE SAN MARTIN, PATRIARCA DE LAS LETRAS URUGUAYAS

Un gran hispanoamericano, de sentimiento hondo y gesto noble, el uruguayo Alejandro Gallinal Heber, hizo entrega al Instituto de Cultura Hispánica de un bronce con el busto de don Juan Zorrilla de San Martín, altísimo poeta y patriarca de las letras uruguayas. Al ofrecer el bronce, obra del propio hijo del poeta, el consagrado escultor José Luis Zorrilla de San Martín, Alejandro Gallinal pronunció el siguiente discurso:

Presidirá desde hoy la Biblioteca del Instituto de Cultura Hispánica la figura romántica de un gran uruguayo. Don Juan Zorrilla de San Martín, que hace más de medio siglo desempeñó entre vosotros nuestra representación diplomática, ha vuelto de nuevo, esta vez definitivamente, para quedarse en la Madre Patria, que tanto exaltó y quiso, en ese sitio de honor que le habéis discernido.

La cabeza de bronce que perfiló la espátula de un hijo artista exigía ese marco adecuado, para que el viejo poeta de las inefables tertulias encontrara en los anaqueles y estanterías de esta casa de

la Hispanidad tantos de sus viejos amigos, y descubriera entre los nuevos valores que se han ido incorporando a la bibliografía universal la certitud de muchos puntos de contacto con el rumbo de sus antiguas inquietudes.

Este bronce, porque representa algo muy nuestro, queda entre vosotros; nada más indicado que un lugar de España para la custodia de algo que sea muy uruguayo.

Contemplando otros bronces, yo me he preguntado muchas veces si miran, si piensan, si sienten; mirando éste, yo no me pregunto si sueña, porque una cabeza romántica sueña siempre cuando vive entre los hombres, y después, cuando vive más allá de los hombres, entre los ecos, sobre el borde de los silencios, en el filo del diario acontecer, junto a la esencia misteriosa del pensamiento aún no concebido, en los ritmos que todavía no se han descubierto, dentro de los acordes aún no modulados, en ese panorama que nadie ha visto nunca, pero del que, sin duda, gozan los que están a la diestra de Dios.

Es algo entrañablemente uruguayo lo que he querido dejaros, para que os hable siempre de su pequeño rincón de América; es un gran varón de mi patria, que significará desde hoy un motivo más de acercamiento y de intercambio entre nosotros; un embajador permanente y definitivo acreditado aquí, para que las nuevas generaciones de España reciban de él un mensaje, siempre actual, de esa vieja generación americana que era tan española, y cada vez que penetren en ese recinto por él presidido comprendan que acaso la forma más cierta de subrayar su carácter de españolas es sentir cada día más americanas.

Yo miro este bronce con cariño y con emoción: es una noble cabeza, que llenó con el empeño de su vida un largo medio siglo uruguayo, y que siento muy cerca en el afecto de una íntima vinculación familiar.

Para vuestra custodia he traído un pedazo ilustre de nuestro renombre nacional, y para vuestro recuerdo, un símbolo calificado de nuestros valores más auténticos; para una peana del afecto español he querido brindaros la silueta preclara de un gran espíritu uruguayo, y para vuestra galería de ilustres varones, éste, que, como era auténticamente nuestro, supo ser también profundamente vuestro.

La reciprocidad de nuestro cariño está rubricada desde hoy en este recinto, donde si nos habéis dado techo y paredes de España para cobijar en el significado de ese bronce medio siglo de la vida de Hispanoamérica, la jerarquía de ese pedazo de nuestra histo-

ria vale, señores, el linaje del marco, y en exacta correspondencia de tallas, queda a la sombra de estos muros prestigiosos toda la alta significación de esa cabeza prócer.

Yo veo, señores, un símbolo en el hecho de que, sobre un pedestal español, se destaque ese perfil de nuestra prosapia intelectual americana.

¡Es el árbol que surge de sus raíces, es la espiga que aflora de su tallo, es el río que se evade de su fuente, es la realidad de nuestra tradición hispánica, que sobre los pilares fuertes de una milenaria cultura peninsular ve dibujarse en figuras de América la silueta de su propia grandeza!

Lo he traído conmigo para vosotros; es un recuerdo del Uruguay, que he querido brindaros en mi paso por España; una figura señera de mi patria, que rebasó sus fronteras y tuvo eco en toda la geografía del habla española; es un patriarca nuestro, para quien reivindico por encima de otros atributos esa condición; un patriarca que hizo honor a vuestro idioma, que rompió lanzas por vuestra fe y que glorificó con su pluma y con su vida a vuestro Dios.

¿Qué hubo en él que aun vibra para los que le conocimos? ¿Qué hay en esa expresión sorprendida en bronce para justificar nuestro recuerdo? ¿Qué guarda esa actitud, arrancada a lo anecdótico, para que nos agrupemos hoy a su alrededor en este lugar de España?

Yo creo, señores, que los atributos esenciales que perfilan el concepto de patriarca pesaron más para destacar la personalidad de Zorrilla que otros, más brillantes, más exteriores, que provocaron a su tiempo el aplauso unánime de la crítica.

Don Juan Zorrilla, en el escenario del habla española, es una figura eminente. Su ciclo de labor se desarrolla durante las décadas inmediatas que precedieron y siguieron a 1900. Fué poeta e historiador, periodista y tribuno, ensayista y político, diplomático eficaz y narrador magnífico, y fué todo ello dentro del marco que le brindaba un espíritu romántico y desinteresado, sobre el denominador de una consideración general y de un afecto colectivos, que hicieron posible y subrayaron su indiscutible condición de patriarca.

Ser patriarca no es un título que se obtiene, es una jerarquía que se logra; no es un privilegio con que se nace, es una cima a donde se llega; no es una etapa forzosa de toda vida, es una meta excepcional de consideración; no es una posibilidad al alcance de

cualquier esfuerzo, es una dignidad en el camino de algunas grandes calidades humanas.

No busquemos para perfilar el concepto etimologías históricas, ni hurguemos para integrarlo en el molde rígido de las definiciones; un patriarca es un arquetipo que rebosa el nivel corriente de las siluetas habituales y busca en nuestra emoción y en nuestro cariño palabras, frases, giros, ideas, para distinguirlo y para precisar sus aristas en esa posición cimera que le otorga de consuno la unanimidad de la devoción contemporánea y la vehemencia del afecto general.

Un patriarca aparece a veces en el escenario de las colectividades; es un regalo de la Providencia para la rectoría de un ambiente, para la orientación de un ciclo, para la guía de una generación. Un patriarca es una experiencia subrayada de desinterés y puesta al servicio de todos; es una cabeza cana que ha vivido, que ha sufrido, y que sin cátedras, ni plintos, ni peanas especiales, enseña, andando por el mundo, la ciencia de vivir, que a veces no es otra que la ciencia de sufrir, con el ejemplo sencillo de su propia cadencia en los senderos corrientes del acontecer cotidiano.

Un patriarca oficia un apostolado; es el misionero de una época, es el sembrador de una etapa, es el consejero en la órbita de una geografía.

Como apóstol se vuelca en ejemplo, como misionero se da en abnegación, como sembrador se diversifica en la ofrenda generosa de sí mismo.

Su gesto, su ademán, no está impuesto, ni condicionado, ni dirigido por el apremio de un deber ni por la letra de un reglamento; actúa viviendo con sentido de responsabilidad; siente que le observan, que lo analizan, que lo siguen; siente que se pegan un poco a su sombra, a sus pasos, a sus palabras, y con la humildad que perfila a todo el que vale no hace más que darle contenido a su sombra, rumbo a sus pasos, sentido trascendente a sus palabras, para no decepcionar a los que le observan, para no brindar material deleznable a quienes lo analizan, para no desorientar a los que le siguen.

Un patriarca es la consustanciación de un hombre con un momento de la Historia en un lugar donde su silueta se destaca, donde su voz tiene eco, donde su paso hace huella. A un patriarca no lo nombra nadie; su título no existe; surge insensiblemente, lentamente; las letras que forman esa palabra se van combinando en su homenaje durante el curso de una vida, y un día, en forma

sorpresiva, aparece con todos los atributos de una jerarquía que tiene ese nombre, un nombre reservado para muy pocos en el escenario de las sociedades que Dios quiere distinguir de una manera especial.

La docencia de un patriarca es tanto mayor porque no está impuesta; el que enseña porque debe hacerlo es el maestro de alumnos, en quienes halla o no tierra propicia para el arraigo de su enseñanza; el que enseña desde la cátedra de su propia vida es el maestro de quienes, sin saberse sus alumnos, aprenden, siguen y copian, porque les impresionó el ejemplo, en esa cátedra sin matrículas ni exámenes, que da espontáneamente, a toda hora y en todo lugar, lo más hondo y verdadero de su entraña viva.

Un patriarca es una relación entre un hombre y la colectividad donde vive; logra ese pedestal en el contacto con los demás, según la forma en que los demás le comprendan y le sigan. Hay en sus ademanes una tácita vocación de siembra; en su voz, un acento de apostolado, que se ajusta al latido de su época y marca un adecuado compás para la orquestación de la sociedad en que vive.

Y Zorrilla, señores, fué un patriarca; fué todo eso que significa ser patriarca, y lo fué con sencillez, con bondad, en los diversos escenarios en que le cupo actuar y en todos los caminos donde una vida ejemplar se brinda en texto, como norma y estilo, como tono y medida para la docencia del ejemplo.

Señores: cuando tengáis en este rumbo de la inquietud hispánica en que os habéis embarcado algún obstáculo fundamental que vencer; cuando el esfuerzo de actualizar viejos valores tradicionales encuentre vallas o tenga que salvar escollos; cuando vuestra empresa de llevar la Hispanidad a primeros planos de tarea y consideración tenga que enfrentar difíciles riesgos y trabajos; cuando os acucie la angustia de un problema; cuando para el acierto de una actitud convenga tomar distancia, y colocarse lejos, en el tiempo y en el panorama; cuando una medida exija perspectiva histórica, ésa que tendrían nuestros abuelos si vivieran, pensad que esta cabeza de patriarca que os dejo aquí responderá si la sabéis interrogar, porque está hecha con bronce de campanas, y que podéis, remedando el gesto de Miguel Angel cuando terminó el *Moisés*, pedirle que os hable... ¡Hacedlo, que, sin duda, comprenderéis lo que os diga, porque su voz siempre se hizo oír en el más honorable y calificado de todos los lenguajes: fué la de un católico que hablaba en español!

A. G.

EL PENSAMIENTO POLITICO DE LUCAS ALAMAN.—Como todos los grandes hombres de la América hispánica, Lucas Alamán, historiógrafo mexicano, economista, político, es objeto de encontradas opiniones. Una corriente del pensamiento político del México actual se inspira en sus postulados, mientras hay quien le ha llamado, sin duda con la ingenua exageración de este tipo de acusaciones, "lejano anticipo criollo del facismo". Pero ni las alabanzas ni las acusaciones dan clara idea de la significación que Alamán tiene dentro de la cultura hispanoamericana de todos los tiempos. Formado en Europa, adonde viajó en 1814—a España, en primer término—, trabó amistad con Madame de Staël, Benjamín Constant, Chateaubriand, y sus maestros en Botánica Juan Bautista Biot, Luis J. Thénard y René-Just Haüy. Pasa a Friburgo y Gotinga, donde estudia minería y griego. En 1817 llega a Berlín, donde continúa sus estudios de minería, con el objeto de dedicar a ello trabajos útiles a la minería de la Nueva España. Vuelve a su patria dos años después. Cuando Itúrbide iniciaba su campaña final, Alamán vuelve a España, como diputado a Cortes por Guanajato. El Gobierno español le invitó a que se quedara aquí para desempeñar importantes cargos. En 1823 fué nombrado ministro de Relaciones Exteriores, y logró que Inglaterra reconociera la independencia de México. Fué director de la Compañía Unida de Minas, cargo que renunció en 1830. A la vida política de aquella agitada época dedicó sus mejores esfuerzos. En 1853 murió en el seno de la Iglesia católica.

Alamán se formó en la lectura de la *Filosofía de la Ilustración,* aunque se refiere a ella con verdadera acritud: "Diderot—escribe—y demás sofistas que se llamaron filósofos en el siglo pasado, cuyas obras no lee ya ningún hombre de juicio." Pero su obra capital, discutida aún hoy, es la *Historia de México,* de la cual queda, por sobre todo, la inmensidad documental histórica, económica y política. Su pensamiento social puede conocerse por esta cita: "La clase acomodada, indiferente a todo lo que no llega a sus intereses personales, sólo despierta al estruendo de una revolución que la amenaza con una ruina inmediata, y entonces, para salvarse del naufragio, se echa, como ha sucedido ya en Francia, en brazos del primero que le dice: "Venid acá, que yo os protegeré."

Pero la porción del pensamiento que mayor vigencia y fuerza va cobrando, por su universalidad, es la referente a la unidad hispanoamericana. Según Vasconcelos, el creador de un alamanismo político contemporáneo fué Alamán, quien completó este ideal bolivariano, dotándolo de contenido más amplio y de más profundo sentido. Desde su permanencia en las Cortes españolas, en las pro-

posiciones referentes a la relativa independencia de los países hispanoamericanos, había bosquejado el proyecto de una confederación, en la cual hubiera visto gustoso la participación de España. Su actividad en este sentido puede ser atestiguada por el tratado de amistad, liga y confederación perpetua que firmó en Colombia en 1823. Siete años más tarde afirmaba, ante el fracaso de los Congresos de Panamá y Tacubaya, y a pesar de ello, que las nuevas Repúblicas, atendiendo a la "paridad de circunstancias, la igualdad de intereses y la santa causa que todas defienden, sosteniendo su independencia y libertad, hacen que debamos considerarnos más bien como una familia de hermanos, a quienes sólo la distancia separa, que como potencias extranjeras. Nuestras comunicaciones mutuas debieran, pues, ser más frecuentes y más íntimas; debiéramos obrar bajo un plan uniforme para adelantar simultáneamente nuestros comunes intereses".

La presentación que de Lucas Alamán hace Moisés González Navarro, en un trabajo aparecido recientemente en México, incluye una serie de textos que permiten al lector darse cuenta del enorme valor e interés del historiador mexicano. Fué tradicionalista en política, mas lo perdurable de su actitud y de su pensamiento está por encima de toda contingencia. Como Martí, Bolívar, San Martín y los más grandes, supo dar a los problemas de Hispanoamérica la solución única y más fecunda: el mito de la unidad de la América hispánica.

Una completa bibliografía acompaña el trabajo de que damos noticia (1).

R. G. G.

LA FILOSOFIA, EN PELIGRO EN LOS ESTADOS UNIDOS.— Para los primeros meses del próximo año, la gigantesca industria de los Estados Unidos necesitará de 22.000 especialistas de la ingeniería, además de los que ya rinden su tributo de trabajo en 1953. Veamos el porqué de este gigantesco problema.

En el número 5 de la *Revista de Educación*, de Madrid, el educador suizo Eduard Fueter, director de la *Schweizerische Hochschulzeitung*, de Berna, determinaba con frases luminosas las causas por las cuales los Estados Unidos fueran hoy el país de los espe-

---

(1) González Navarro, Moisés: *El pensamiento político de Lucas Alamán*. El Colegio de México. México, 1952.

cialistas, el país de la especialización tecnocrática. Hablando de las posibilidades del *studium generale* para elevar el grado intelectual de profesores, alumnos y pueblo norteamericanos, Eduard Fueter presentaba los esfuerzos de varias autoridades universitarias por neutralizar intelectualmente, en virtud de una formación humanística bien dosificada, este agravamiento del "saber fáctico" especializado, consecuencia de la alianza estrecha del positivismo inglés, llegado a la Universidad norteamericana a través de los *Colleges*, con el pragmatismo arrollador de un nuevo país al que se le ha reprochado la carencia de una cultura, aun siendo dueño de una considerabilísima civilización. Otra de las causas del especialismo la achaca Fueter a la falta absoluta de formación política de los profesores, y en este sentido son de interés las palabras del profesor norteamericano Henry E. Sigerit, quien, en su obra *The Universities at the Crossroads*, acusa, en 1946, a la defectuosa o insuficiente formación de los catedráticos norteamericanos como una de las causas fundamentales de las catástrofes políticas y bélicas del siglo XX, nada menos que "the failure of a generation".

Aun cuando los esfuerzos de algunas Universidades por implantar de forma efectiva la *general education* hayan tenido sus resultados, lo cierto es que, de cara a los acontecimientos políticos mundiales, los Estados Unidos están al borde de un nuevo plan de intensificación tecnocrática por encima de todo otro saber menos pragmático. Como consecuencia de la política de armamentos—escribe Fueter—, parece general la intención de limitar el *studium generale* en beneficio de un rápido acrecentamiento del número de especialistas disponibles, con apremio que procede de los medios militares.

Pero esto no es todo cuanto puede decirse de esta agudísima situación actual. Consultando la documentada obra *American Universities and Colleges*, 1952, editada por el American Council of Education, se observa que la economía norteamericana necesita de más y más especialistas a consecuencia de la movilización militar. Y se presenta un grave problema, que por ahora tiene difícil solución. Y es el de la eficacia o el fracaso de simultanear los estudios intensivos con la preparación militar de los universitarios. Algo se ha conseguido, ya que de los 3,6 millones de movilizados bajo el Universal Military Training Act han sido dispensados más de medio millón de estudiantes para la terminación de sus estudios... de especialización técnica, aplicable inmediatamente a la industria bélica. Pero el futuro se presenta muy sombrío, ya que las Universidades han de obligarse a crear en poco tiempo el máximo de

especialistas y de técnicos. Así lo ha afirmado Charles E. Wilson, director of Defense Mobilization.

Y así también se puede dar el caso gravísimo que da origen a este comentario alarmado: para 1954 se precisarán 22.000 nuevos ingenieros industriales, aeronáuticos y electricistas... Y por si no fuera arduo el problema, en el mismo plazo se notará la falta, insalvable, al parecer, de extraer del alma universitaria 49.000 químicos, 9.000 odontólogos y un sinnúmero de enfermeras, laborantes, etc. ¿Podrán conseguirlos los 505 *college campuse*. alimentadores del Reserve Officers Training Corps Units (ROTC)?

Presentimos una nueva catástrofe para la formación filosófico-humanística del pueblo norteamericano.

E. C.

LA UNIDAD DE AMERICA ESPAÑOLA.—Un proceso profundo se diría que va cristalizando ya en América española, por el cual tiende el sentido popular del enorme pueblo hispanoamericano a rebasar los encogidos límites de sus presentes estructuras estatales múltiples, para caminar hacia la unidad. En los comienzos del presente año hemos encontrado varias manifestaciones simultáneas en este sentido, que permiten afirmar que el tema apuntado, constante histórica sistemáticamente contrariada por poderosos factores, comienza a gozar de vía libre, y llega a imponerse incluso como ley de la Naturaleza que no se puede reprimir por más tiempo, pues la desunión entre los hispánicos de América está llegando a ser un problema superior a cualquier otro, en lo que a nuestros pueblos hermanos se refiere, incluso desde la perspectiva de los mismos Estados Unidos.

No puede agotarse fácilmente el valor sintomático del encuentro de los Presidentes Ibáñez y Perón en Santiago, que, sumado a la clara significación hispánica de la nueva situación boliviana personalizada en Paz Estensoro, dibuja un clima solidario regional ya efectivo y en marcha. Esto podemos deducirlo, mucho más que por las referencias oficiales, que no son demasiado explícitas, por el ambiente espontáneo que en las revistas de Argentina y Chile, por ejemplo, se viene trasluciendo desde unas semanas antes de realizarse la entrevista de los dos Presidentes. Y es lógico que sea así.

Política y Espíritu, del 1 de enero de este año, nos da desde San-

tiago una información valiosa. En los últimos días de diciembre del año 1952 estuvo en aquella capital el escritor, periodista y ex diplomático Carlos Dávila, autor de *Nosotros, los de las Américas*, quien recorre varios países de aquel continente en misión especial que le ha sido confiada por las Naciones Unidas. El señor Dávila dirigió una conversación pública, invitado por la Editorial del Pacífico, sobre "Los problemas de la unidad latinoamericana", y en la reunión tomaron parte activa generales, senadores y otras destacadas personalidades políticas y dirigentes de Chile.

Los resultados concretos en que coincidieron los concurrentes a este notable coloquio, después de un diálogo que, con bastante detalle, recoge la reseña que comentamos, pueden resumirse en los siguientes puntos de vista, sobre los cuales quedó de manifiesto el acuerdo de los asistentes, según nos informa la propia revista:

1.º Las actuales circunstancias, mundiales en general y americanas en particular, determinan un momento extraordinariamente favorable para todo movimiento de unificación latinoamericana.

2.º Los Estados Unidos favorecerían ahora toda iniciativa en ese sentido, siempre, naturalmente, que no estuviese imbuída de un sentimiento antinorteamericano, el cual, por otra parte, constituiría una mala base para dichas iniciativas.

3.º El problema de la unificación latinoamericana no debe ser abordado en bloque o conjunto, sino posteriormente, comenzando por la integración de bloques regionales.

4.º Que dichos acuerdos, antes que políticos, deben ser de carácter económico y deben agrupar a países de economías complementarias, en orden a constituir mercados amplios para las producciones legítimas de los países integrantes.

5.º Que tales integraciones constituyen la única salida a una situación de extrema tensión económicosocial interna que se está desarrollando en estos países, lo que hace imperativo tomar medidas rápidas.

6.º Que existe en América Latina un sentimiento popular favorable a esos intentos unificadores, y que debe darse a esos sentimientos una expresión democrática adecuada.

7.º Que el Gobierno chileno se encuentra en situación excepcionalmente ventajosa para encabezar un movimiento de unificación parcial en América Latina, o la formación de

un frente económico latinoamericano para mejorar, al menos frente a los Estados Unidos, la situación de estos países.

3.º Que una acción como la que podría intentar el Gobierno chileno es urgente para evitar que movimientos de tipo peronista tomen la delantera, aprovechando la situación que actualmente existe en América Latina.

M. L.

LA VIDA DE LAS REVISTAS.—Un catálogo de las publicaciones de carácter general, filosófico, científico o literario que actualmente se publican en Hispanoamérica pondría de relieve la inquietud de estudio que se extiende hoy por todos los países. Cabría observar dos tipos de revistas, de los cuales uno es más meritorio y significativo: las revistas oficiales, patrocinadas o editadas por entidades o institutos estatales, y las revistas privadas, nacidas de un grupo entusiasta de intelectuales. Hasta hace bien poco tiempo era difícil que el Estado se resolviera a patrocinar la publicación de una revista y, mucho menos, a emprenderla. Sin duda, las actuales circunstancias políticas y el rumbo que van tomando hoy las ideas políticas en Hispanoamérica le impulsaban a ello. Quedan, empero, magníficos ejemplos de revistas privadas: *Mar del Sur*, *Letras Peruanas*, *Mercurio Peruano*, en Lima; *Sur*, *Buenos Aires Literaria*, la magnífica y, por desgracia, concluída *Realidad*, de la Argentina; el *Repertorio Americano*, de Costa Rica, y *Espiral*, de Bogotá; *Estudios*, de Chile; los *Cuadernos del Taller de San Lucas*, de Nicaragua. De todas éstas, *Buenos Aires Literaria*, que llega ya al número 6, la más reciente, lleva una vida afortunada. Por medio de ella se han conocido escritores argentinos de la joven generación, más o menos desconocidos, como Eduardo Jorge Bosco, Gregorio Santos Hernando, Oscar Uboldi, Daniel Devoto y Julio Cortázar, que ya se lee con interés en amplísimos círculos de lectores de las dos Españas. Al mismo tiempo, no ha faltado la colaboración magistral de Alfonso Reyes, Amado Alonso, Raimundo Lida, José Luis Romero, y la presencia de Jorge Luis Borges. Y, atentos a todo, la sección de letras extranjeras y la que va en páginas a color, *La Tarasca*. Quizá ésta es, con *Orígenes*, de Cuba, una de las revistas de mayor interés y en la que más esperanzas se han puesto.

Las Universidades tienen, casi todas, un departamento de publicaciones. En México, *Letras de Sinaloa* es una de las tantas y mag-

níficas con que cuenta este tipo de revistas universitarias. No llega, naturalmente, a la altura lograda por las muchas de la Universidad Nacional Autónoma, de la capital. Y está aún por debajo de *Trivium,* de Monterrey. Pero tiene un especial significado: el esfuerzo y el trabajo que ponen en sus empresas los organismos culturales de las provincias mexicanas. Como *Odiseo, Ariel* y *Xallixtlico,* de Jalisco, *Letras de Sinaloa* quiere dar a conocer y estudiar los problemas regionales y la historia y la cultura de su provincia, sin olvidar la dimensión americana y universal de tal empeño. Al tipo de revistas universitarias pertenece la que hasta ahora lleva el número 2, *Universitas,* de la Universidad Javeriana de Bogotá, y que viene a llenar el vacío que dejan las revistas de la Universidad Nacional de Colombia, *Ideas y Valores* y *Universidad Nacional.* Recoge esta revista trabajos de profesores y alumnos de las Facultades civiles de Filosofía, Derecho, Periodismo, etc. En el número 2, que tenemos a la vista, se destacan los trabajos de índole jurídica, que muestran mayor rigor que el que sobre filosofía—sobre Kant—publica el señor Noguera Laborde. Justamente contra la falta de rigor en el trabajo filosófico vienen luchando revistas como *Sapientia,* de la Argentina, *Filosofía y Letras,* de México, y las citadas del Perú, *Mar del Sur* y *Letras Peruanas,* entre otras muchas; y en Colombia la, por desgracia, extinta *Ideas y Valores. Universitas,* con todo, es una revista que nada ha de envidiar a muchas de las que se publican en Hispanoamérica.

Por fin, mencionemos los dos años de *Hojas de Cultura Popular Colombiana,* cumplidos con el número correspondiente a diciembre de 1952. La revista ha prestado el valiosísimo servicio de rescatar de un injusto olvido lo mejor que la tradición cultural de Colombia tiene en artes, literatura, folklore, etc. El servicio es tanto más apreciable por cuanto que en Colombia, por diversas circunstancias, entre ellas un afán *snob* de europeísmo a ultranza entre los intelectuales de generaciones inmediatamente anteriores, el tesoro de la tradición cultural estaba en el olvido, cuando no caído en el desprecio. La presentación tipográfica parece intentar realzar la calidad de lo que allí se publica. Quizá más sobriedad en este sentido la hiciera un poco más manejable, pues es evidente que quien quiera utilizar pequeñas obras clásicas de la historia literaria colombiana deberá acudir, en consulta, a estas *Hojas.*

No sería ocioso que quienes están en condiciones emprendan la elaboración de un catálogo de revistas hispanoamericanas, cuya utilidad sería vano ponderar.

R. G. G.

CONVALIDACION DE TITULOS UNIVERSITARIOS.—Con motivo del VII Centenario de la Universidad de Salamanca, esta Universidad y el Instituto de Cultura Hispánica han convocado una Asamblea de Universidades Hispánicas, que se celebrará en Madrid del 5 al 9 de octubre del presente año. Entre los temas propuestos destaca el de la convalidación de títulos universitarios.

La convalidación de títulos, que se lleva a cabo entre países que tienen establecido para ello convenios bilaterales, reporta un doble beneficio: beneficio para los individuos, ya que se consigue un clima de facilidad, que permite al estudiante desplazado de su patria por cualquier motivo circunstancial cursar una carrera que le será reconocida a su vuelta, o, por el contrario, le permite ejercer una profesión en el país que convalide su título; beneficio para la cultura y el acercamiento entre los pueblos, ya que se fomentan así las relaciones personales dentro de los diversos grupos profesionales.

Si la convalidación de títulos universitarios es aceptable y, de hecho, se acepta, aun cuando los pueblos que establecen para ello un convenio bilateral no tengan culturalmente nada que ver, es decir, pertenezcan a distintas regiones culturales, cuando estos pueblos pertenecen a una misma región cultural no sólo es plenamente aceptable la convalidación de títulos universitarios, sino que creemos sinceramente que debe ser estimulada y promovida por todos los medios posibles.

El concepto de *región cultural,* si bien es moderno, está tomando en la actualidad cada vez mayor importancia; desde que nació la Unesco, se le está atacando—y de hecho es una realidad—su enorme complejidad, su amplitud al comprender entre sus Estados miembros tanto a países sajones como latinos, asiáticos y africanos, y es claro que las diferencias entre sus modos de ser, costumbres, concepción del mundo y cultura son notables en cada uno de estos grupos de países. Frente a esta complejidad mundial, los críticos que la combaten oponen la organización de organismos interregionales, afirmando que la Unesco debía haber nacido posteriormente, dentro de algunos años, y como superación de esta etapa propuesta de las organizaciones regionales, para lograr así la unión cultural de todo el mundo a través de uniones parciales y sólidas integradas por países de una misma región cultural. Es decir, que estamos viviendo plenamente la era en que la cultura y la civilización están superando las nacionalidades para formar grupos de países afines o *regiones culturales.* Y aunque estas regiones no estén claramente delimitadas, creemos que Hispanoamérica, es decir, los

países hispanoamericanos, España, Portugal y Filipinas forman, por muchos conceptos, un bloque cultural que tiende a ser cada vez más compacto.

Precisamente es este bloque cultural el que se congregará en esta Asamblea de Universidades Hispánicas para tratar, entre otras cosas, el sugestivo tema de la convalidación de títulos universitarios.

Apelamos ahora a la razón que nos dan los hechos para afirmar que la convalidación debe llevarse a cabo, puesto que ya los países hispánicos la han intentado de manera bien patente: en poco más de medio siglo, estos países han realizado entre sí veintiséis acuerdos bilaterales sobre intercambio de títulos de estudios, lo que supone, aproximadamente, un acuerdo cada dos años. Estos acuerdos han sido los siguientes, según datos facilitados por el Departamento de Información del Instituto de Cultura Hispánica:

Bolivia-Ecuador, 3-XII-1887.
Ecuador-Perú, 23-III-1888.
Colombia-Perú, 3-V-1895.
Chile-Ecuador, 3-IV-1897.
Chile-Ecuador, 16-VIII-1902.
Bolivia-España, 4-IX-1903.
Colombia-España, 23-I-1904.
El Salvador-España, 1-VII-1904.
Nicaragua-España, 4-X-1904.
Chile-Uruguay, 17-XI-1916.
Chile-Ecuador, 17-XII-1917.
Chile-Colombia, 14-VII-1922.
Costa Rica-España, 3-III-1925.
Panamá-España, 15-V-1926.
Panamá-Colombia, 21-VII-1937.
Brasil-Paraguay, 14-X-1941.
Brasil-Colombia, 14-X-1941.
Universidades mexicanas-Universidad de Panamá, 23-IV-1942.
Brasil-Venezuela, 22-X-1942.
Brasil-República Dominicana, 9-XII-1942.
Brasil-Panamá, 6-III-1944.
Brasil-Ecuador, 24-V-1944.
México-Venezuela, 21-VII-1946.
México-Ecuador, 10-VIII-1948.
Panamá-Chile, 20-X-1948.
Brasil-Portugal, 6-XII-1948.
Filipinas-España, 5-III-1949.

La labor, como se ve, ya está empezada. La tarea consiste, pues, en hacerlos extensivos a todos los países que integran esta región cultural para todos y cada uno de ellos.

En realidad, los pueblos de lengua española y portuguesa tienen en sí razones más que suficientes para que se lleve a cabo esta tarea, común a todos. Es más: no creemos que deba haber para esto trabas de ninguna especie, ni que deba medirse con el mismo patrón del Derecho internacional a los pueblos de este bloque cultural y a los demás países. Es de uso corriente en nuestros días no llamar *extranjeros* a los naturales de un país hispanoamericano que se hallen en otro de éstos. En España no nos lo parecen. Pero ya hace tiempo, a este respecto, que Ganivet, en su *Idearium*, nos dejó escrito: "Las relaciones entre España y las naciones hispanoamericanas no deben regirse por los principios del Derecho internacional; al contrario, se deberá rehuir sistemáticamente todo acto político que tienda a equiparar dichas relaciones a las que España sostiene con países de diverso origen."

E. W. F.

SOBRE EL ESTILO HISPANICO DEL PENSAR.—En la colección de ensayos recogidos por José Gaos bajo el título de *Pensamiento de lengua española* (Stylo, México, 1945), el primero de ellos se refiere a la caracterización posible de una filosofía hispanoamericana. "El pensamiento hispanoamericano contemporáneo—escribió entonces—procede, más que por discurso lógico insistente metódicamente, por emotiva espontaneidad ideativo-imaginativa inicial y reiteradamente inspirada y feliz." Más que por conceptuación técnica, por conceptuación y discurso mediante imágenes, por términos corrientes o de estilo literario tomados en acepciones contextuales, ocasionales o circunstanciales. Esta manera de pensar hace que sea lo corriente hablar, con cierta cautela, de *pensadores*, y no de filósofos. ¿Por qué se les da este nombre? A dar respuesta a la pregunta de Gaos está dedicado el libro de la costarricense Vera Yamuni Tabush, *Conceptos e imágenes en pensadores de lengua española* (El Colegio de México, México, 1952). El trabajo, en especial la primera parte, viene a ser una estilística del pensamiento, cuyos antecedentes en América podrían ser los libros de Vaz Ferreira, *Lógica viva*, en la que se parte del "pensamiento vivo", y el de Anderson Imbert, *El arte de la prosa en Juan Montalvo*. Pero la

autora hace notar que, ciertamente, se trata de un modo de trabajar. No alcanzó la autora, al menos no los cita, a consultar los más recientes libros de Dámaso Alonso y Carlos Bousoño, y es de lamentar que la obra de D'Ors, *Estilos del pensar*, no haya sido utilizada.

El libro es de difícil lectura por la minuciosidad casi exagerada con que lleva a cabo sus análisis. En efecto, en el capítulo dedicado a la "Determinación de temas; prenotandos sobre el pensamiento y su expresión", en la descomposición de una frase en sus diversos elementos llega a mencionar como elementos últimos las palabras; así, en la cláusula analizada—un texto de José Martí—halla una significación, una mención y un pensamiento. La mención es mención de una situación. Son éstos los "elementos compuestos" que, descompuestos, llegan a constituir los "elementos últimos"; del siguiente modo: los elementos tradicionalmente llamados por la Gramática sujeto y predicado. El sujeto se presenta compuesto por los "elementos palabras". Estas, por los "elementos sílabas". Y éstos, por fin, por los "elementos letras", los cuales son los últimos elementos. Entre los elementos compuestos, los elementos palabras y los elementos últimos hay la diferencia de que los primeros son significativos, mientras los segundos son no significativos. En verdad, cabría preguntar si la descomposición de una cláusula como la analizada permite llegar a designar como elementos de un pensamiento que mienta una situación a los que la señorita Tabush llama últimos. Tal vez sea algo exagerado.

Con todo, el punto de partida le abre fecundos caminos para estudiar en seis pensadores hispánicos los procedimientos estilísticos de su obra. Los elegidos fueron cuatro hispanoamericanos y dos españoles: Montalvo, Martí, Rodó, Vasconcelos, Unamuno y Ortega y Gasset. Aclara la autora cuáles fueron los textos escogidos. Para Ortega, el prólogo a las *Meditaciones del Quijote*. Para Martí, los incluídos por Gaos en su *Antología del pensamiento de lengua española en la Edad Contemporánea*, y especialmente el discurso *Madre América* y el *Manifiesto de Montecristi*. Para Vasconcelos, algunos fragmentos de su *Estética*. Para Rodó, el *Proteo*. Para Montalvo, los *Siete tratados*, y para Unamuno, *El sentimiento trágico*.

Los grandes temas del trabajo están determinados por los apartados en que se detiene la autora: conceptos, imágenes implícitas, imágenes explícitas e imágenes comparativas. Sus resultados pueden estar contenidos en las afirmaciones siguientes: el carácter metódico del pensamiento depende del carácter del discurso inter e intraclausular, y éste depende de ciertos objetos del pensamiento, los mentados por los conceptos. Pero entre éstos hay unos peculiares,

que implican imágenes y que parecen llevar el discurso a la ametodicidad. Estos se relacionan, a veces, a través de las imágenes que implican, con las llamadas imágenes explícitas, que parecen tener el mismo efecto de ametodicidad sobre el discurso. De estas dstinciones nacen las cuatro clases de imágenes en el pensamiento. Los elementos y estilos de cada autor están claramente delimitados por la preferencia de sus objetos. El libro es, sin duda, especialmente útil. Por otra parte, es el primero que se ocupa del pensamiento de lengua española, y que con ello esclarece muchos problemas tratados hasta ahora con menos rigor, cual es el de la caracterización del pensamiento hispánico contemporáneo.

R. G. G.

ORIENTACIONES DOCTRINALES DEL NUEVO REGIMEN MEXICANO.—A pesar de las dificultades con que hasta ahora ha seguido actuando el sinarquismo en la vida política de México, es interesante destacar que en el número de 7 de diciembre pasado del periódico *Orden*, órgano oficial de dicho movimiento, se hace mención expresa de los puntos fundamentales del programa de gobierno del nuevo Presidente. Ruiz Cortines, coincidentes con la doctrina de la Unión Nacional Sinarquista.

Entre los mencionados principios figuran los de realizar los ideales de la colectividad mexicana, uniendo a sus ciudadanos en los postulados de la justicia social, vigorizar la vida institucional y el juego de poderes entre la Unión y los estados; el fortalecimiento de la organización municipal para que sea cada vez más auténticamente libre, eficiente y honesta; facilitar la consolidación, constitución y fortalecimiento de auténticos partidos políticos; esforzarse por perfeccionar constantemente el sistema electoral y salvaguardar la libertad y efectividad del sufragio; consolidar la unión de los mexicanos en la acción conjunta hacia el mejoramiento común; solidaridad económica que refuerce la unidad nacional mediante la distribución equitativa de la riqueza pública y el incremento del patrimonio de la nación, así como por un reparto más justo del ingreso nacional.

Asimismo se trata de conseguir que las clases que obtienen ingresos más altos reduzcan sus gastos superfluos, destinen una por-

ción mayor de sus recursos a las inversiones productivas, canalizando las mismas hacia los campos más esenciales de la actividad económica y adaptando la política crediticia a dicho fin; obtener un justo equilibrio entre el capital y el trabajo, afinando el espíritu de reconocimiento y respeto de los derechos y deberes recíprocos de trabajadores y patronos; aumentar la producción agropecuaria, conservando el suelo, abriendo nuevas tierras al cultivo y proporcionando un crédito barato, fácil y oportuno; emplear los recursos morales y materiales que sean menester para abarcar y poner al alcance del pueblo los artículos de primera necesidad; reducir los intermediarios indispensables, estimulando el cambio del comercio que satisfaga con ganancias moderadas, y saturando de artículos de primera necesidad los centros de consumo; dedicar una política tutelar a la juventud y a la niñez, para que la primera se capacite mejor y la segunda no sea víctima del abandono, la desnutrición, la incomprensión y el egoísmo.

Los otros principios doctrinales que cierran este programa de gobierno son los de obrar con energía máxima contra los servidores públicos venales y prevaricadores que se aparten de la honradez y la decencia; garantizar la libertad de pensamiento, de prensa, de trabajo, de opinión pública, de educación, de creencias, de crítica al Gobierno, así como las espirituales y económicas; repeler vigorosamente cualquier forma de hegemonía externa, y no defraudar la fe del pueblo, estando siempre a su lado y cumpliendo los compromisos con él contraídos. Por otra parte, en declaraciones destacadas del nuevo Presidente de México, éste ha proclamado como divisa de su gobierno servir la dignidad del hombre, la respetabilidad de la familia y la soberanía de la Patria.

En resumen, un plan de gobierno honrado y racional, adecuado en su planteamiento a los más salientes problemas inmediatos de carácter histórico y popular de la nación mexicana. No podemos dejar de observar, no obstante, en dicho planteamiento programático una relegación evidente de objetivos de profunda transformación estructural. Pero éstos bien pueden ser fruto maduro de una etapa pacífica de convivencia en solidaridad y trabajo colectivo, teniendo arraigados, como los tiene la comunidad mexicana, los ideales sociales y cristianos que han llenado su historia reciente. La cuestión es que ahora parece que pueden actuar al fin ambos ideales en la vida pública mexicana, coordinados en recíproca armonía y en pacífico esfuerzo, en vez de desgarrarse en las antiguas luchas sangrientas. Lo cual querría decir, a nuestro juicio, que es

muy posible que México haya entrado ya de lleno en esa etapa de robustecimiento nacional que se merece por lo que la sociedad mexicana representa ante la humanidad de ideal humano y cristiano, tanto como por su vigorosa personalidad histórica.

M. L.

COLABORAN:

MANUEL FRAGA IRIBARNE
ALEJANDRO GALLINAL
RAFAEL GUTIERREZ GIRARDOT
ENRIQUE CASAMAYOR
MANUEL LIZCANO
ENRIQUE WARLETA

COLABORAN EN "ESPAÑA EN SU TIEMPO":

JOAQUIN CAMPILLO
EDUARDO WESTERDAHL
ENRIQUE CASAMAYOR
CARLOS EDMUNDO DE ORY
RAMON CRESPO PEREIRA

EUGENIO D'ORS, CATEDRATICO POR PROPOSICION.—No resulta fácil, ciertamente, escribir sobre Eugenio d'Ors sin que acuda a la mente esta frase suya: "Una sola cosa te será contada, y es tu Obra Bien Hecha." Así, bajo esta sentencia, de aire clásico hasta en la forma expresiva, la simple noticia como ésta o el minúsculo pasatiempo se sienten traspasados de responsabilidad y comunican su temblor a quien los realiza.

Que a don Eugenio se le puede discutir, está claro. Que su filosofía, cuya sistematización ha realizado felizmente Aranguren, sea más o menos ancha y profunda, es problema sujeto a la especulación y al diálogo. Pero hay notas en su pensamiento que, independientes del conjunto o formando parte esencial de él, le dan dimensión trascendente, a la vez que marcan una destacada característica del pensamiento orsiano: el esteticismo. Tal es la fórmula de la invocación a lo perfecto, la que reclama siempre y en todas partes la "Obra Bien Hecha".

Hay aquí también, en fondo y forma, el eco, repetido una y mil veces en la obra de don Eugenio, de su profunda, de su arraigada vocación universitaria. Esa vocación que, torcidos los cauces de una realización oficial, supo encontrar caminos paralelos que le llevaron a alzar su voz y posar su pluma en múltiples cátedras esparcidas en una inquieta geografía. En todas partes, la llamada casi angustiosa—serenamente angustiosa—a la obra bien hecha iba quedando como un aguijón espoleante en el febril e impulsivo quehacer de las juventudes que le tenían por maestro. (El afán de perfección se observa también en otros pensadores contemporáneos. Recuérdese en *Proverbios y cantares*, de Antonio Machado, aquella garbosa copla:

Despacito y buena letra.
El hacer las cosas bien,
importa más que el hacerlas.)

Siempre la invocación a lo perfecto. El ángel lo es más que el hombre. Por eso el ángel escamotea, siempre que puede, en la obra de D'Ors, el lugar de su inmediato inferior, el ser humano. Y cuando Xenius ha de hablar de una mujer, de una mujer con quien se

ha de tratar cotidianamente, tiene buen cuidado de situarla, de describirla, con adjetivos de perfección: la llama "la Bien Plantada".

Don Eugenio es ya catedrático de la Universidad de Madrid. Catedrático por proposición—en frase del rector Laín Entralgo—, "no sólo por lo que se refiere al trámite por el que se sienta entre los profesores de la Universidad Complutense, sino porque su vida entera ha sido una constante proposición, una faena propuesta a los españoles". Don Eugenio d'Ors ha propuesto muchas cosas y desde hace mucho tiempo. En rigor, el magisterio de don Eugenio, como todo magisterio auténtico, ha consistido en ir proponiendo—es decir, poniendo sin cesar delante de los demás—unos cuantos años en que la oposición le vedó ser catedrático. Desde entonces, su puñado de verdades anda por ahí, en una eterna y viva incitación al diálogo, germinando en la vida y en la obra de varias generaciones.

Su lección inaugural versó sobre puntos ya referidos, madurados. No sólo las palabras, sino las ideas directoras de su lección, dictada como una confidencia al oído del micrófono, las habíamos oído ya en más de una ocasión. Y subrayo esto porque sé de alguno que había ido al Paraninfo universitario con la esperanza de escuchar un discurso inédito de D'Ors.

La Cátedra significa de ordinario un primer espaldarazo resonante, un escalon inicial que exige y supone la continuación y superación. Se reconoce la valía de lo hecho; pero siempre se sobreentiende que será más valioso aún lo que ha de venir después. La Cátedra es como el prólogo prometedor de una obra aún *in fieri*, que aguarda con sus hojas en blanco y que hay que apresurarse a rellenar. Y Eugenio d'Ors recibió la medalla de catedrático como rúbrica de su obra total, como epílogo—Dios quiera que sea largo—del libro de su vida, bien corregido, bien encuadernado, bien hecho... Esto no es lo corriente, naturalmente. Pero es que, por eso mismo, tampoco el nombramiento de don Eugenio ha sido nombramiento corriente, sino que el título que se le ha conferido es el de Catedrático Extraordinario.

También esto es, en definitiva, otra obra bien hecha.

J. C.

UN NUEVO MUSEO DE ARTE CONTEMPORANEO.—Entre las ciudades culturales españolas apoyadas por el Instituto, nos complace de modo extraordinario la iniciativa de la creación del Museo de Pinturas de Westerdahl, en el Puerto de la Cruz, de Santa Cruz de Tenerife. Reproducimos a continuación las interesantes palabras pronunciadas en su inauguración por el gran crítico de arte que da nombre al museo:

"Este acontecimiento que hoy nos reúne—la fundación de un Museo de Arte Contemporáneo—viene a ser la más natural consecuencia de la vida íntima de las islas, de su espíritu abierto, de su inquietud universal.

Es aquí, en el Puerto de la Cruz, donde se dan cita las más diversas nacionalidades y donde es frecuente encontrar artistas de las más avanzadas tendencias. Y es en las islas donde esta inquietud se ha venido prestigiando con revistas y exposiciones que definieron a nuestras vanguardias con un sello crítico personal, característica que hace ya veinte años constituyó una revelación en el panorama español. Me refiero a la aparición de la revista *Gaceta de Arte* y a exposiciones como la internacional del surrealismo, que se celebraron por este orden: Copenhague, Tenerife, Londres, París, Méjico y Nueva York.

Asistimos hoy a un acto de prueba geográfica, posible únicamente por nuestra forma de vida y por nuestra generosa y comprensiva manera de ser.

Quiero creer que he sido solamente un instrumento, y, como tal, he aceptado el honor del nombre que lleva la sala del museo. Como instrumento de trabajo para hacer lo más perfecta posible la idea de reunir mi propia vida con nuestro tiempo, y no con otro tiempo anterior, y con nuestras islas, y no con otro lugar del mundo.

Solamente dispongo de breves momentos, y ellos debieran estar dedicados a agradecer la distinción que se me hace. Pero al margen de esta gratitud quiero contribuir a poner estas piedras fundacionales con mi desvelado servicio, y esperar que, dentro de pocos años, el Puerto de la Cruz sea ampliamente conocido en el nuevo aspecto de sus labores de arte, y que este Museo sea de una dignidad ejemplar, y que esta pureza nativa no se contamine ni haga camino torcido, sino que sea siempre empresa libre de nuestro espíritu, de nuestra época.

Este es un primer paso enérgico hacia actividades más amplias y completas que pueden culminar en futuras exposiciones, en conferencias, en congresos, en revistas y publicaciones, y hasta en ese

sueño de oro que sería una residencia para artistas en este lugar de holgada belleza y de finísima intimidad.

A España le cabe la satisfacción de haber contribuído capitalmente al nacimiento y desarrollo del arte vivo. Velázquez y Goya anunciaron nuevos contenidos plásticos, y escuelas posteriores, como la impresionista y la expresionista, tienen su entronque y referencia en estas figuras poderosas. La cadena no se ha interrumpido. Y hoy es el español Pablo Picasso el representante más característico de la llamada "escuela de París".

La creación de estos museos de arte contemporáneo viene a significar una obligación y hasta un compromiso de tipo nacional. Y así lo ha entendido Cultura Hispánica, con su Bienal Hispanoamericana de Arte, y para nosotros, isleños, de manera clara, al proteger a este Museo, cuyos cuadros, cuyos primeros cuadros ya son claras pancartas de una edad que por caminos de aventura busca esa ignorada tierra que se llama Estilo.

Jamás en la Historia, el arte, en un tiempo tan reducido, ha frecuentado tantos caminos diversos, ha sido tan combativo y operante sobre cosas que le conciernen al hombre, sobre problemas humanos constructivos y sobre negaciones radicales de ideas que no entraban en una órbita contemporánea.

Este arte, que transfigura la belleza, que aparece complicado en luchas sociales, que fué protegido por Mussolini, perseguido por Hitler y por Stalin; un arte que ha intervenido en la nueva arquitectura, que aparece aliado con la ciencia, que es reclamo y decoración, que forma un frente común con las otras artes, que penetra en las más profundas capas históricas y que atiende al fondo insobornable de la persona.

Este arte entraña el gran poder de una época.

La fábrica y la vivienda, la máquina y el museo, la iglesia y el laboratorio, el propio sentimiento del hombre futuro, serán nuestros testamentarios, como nosotros lo somos de manera activa de todos los hombres muertos y de todos los estilos que trabajaron para que sus épocas alcanzaran una realidad en el tiempo."

E. W.

ASAMBLEA DE UNIVERSIDADES.—Una Orden de 6 de marzo pasado (*Boletín Oficial del Estado* de 7-III-53) convocó una Asamblea de Universidades españolas. En cumplimiento de esta iniciativa se constituyó un Secretariado general, con sede en el Ministerio de Educación, y una Comisión encargada de los trabajos de organización. A la vista tenemos la "Circular núm. 1", que el Director general de Enseñanza Universitaria y Presidente de dicha Comisión dirige a todos los asambleístas: "La necesidad de que la Universidad española, siempre a la cabeza de los anhelos nacionales de ascenso y mejora, y cifra y compendio de todas las realidades españolas, se mantenga en todo momento a la altura de los fines que le incumben, y el clima de interés a la vez que de preocupación, creado al respecto, han movido al Ministerio de Educación Nacional español a convocar la I Asamblea de sus Universidades, cuya fecha ha sido definitivamente fijada por la Comisión organizadora que me honro en presidir para los días 11 a 16 del próximo mes de julio."

La imposibilidad de reunir en Madrid, que será sede de la Asamblea, a la totalidad de los claustros, obligó a hacer, en principio, cierta selección; asistirá tan sólo un catedrático por Facultad o Sección, y, además, las autoridades universitarias normales: Rector, Vicerrector, Secretario general, Administrador general, Interventor general y Decanos. De este modo podrá participar en las tareas de la Asamblea, cuando menos, una representación equivalente a la tercera parte del escalafón de catedráticos. Esto sin perjuicio de los que puedan acudir por iniciativa propia, en número que sería de desear fuera lo más crecido posible. Los temas que serán objeto de debate no reflejarán, en modo alguno, los criterios oficiales u oficiosos, sino sus opiniones puramente independientes y particulares.

Todas las Asambleas y Congresos pregonan, en general con excesiva insistencia, la trascendencia de sus fines y la importancia que pueden llegar a tener sus resoluciones. La Asamblea de Universidades no necesita de tales desorbitaciones. Con ella se trata simplemente de corporeizar durante algunos días ese ente colectivo que es la Universidad, entendida como institución unitaria en su espíritu, pero dispersa en centros múltiples. La Universidad no está entre nosotros, aun descontando el esfuerzo realizado, a la altura de lo que la sociedad española exige, y ésta, a su vez, no le otorga el respeto y la jerarquía que merece. Romper el círculo vicioso no es, por descontado, tarea alcanzable con las decisiones de una Asamblea, sino producto de un perfeccionamiento continuo y

minucioso de la institución y de una transformación profunda de la psicología nacional. Cuando menos y en principio, dos cosas son seguras: que los intereses corporativos de la Universidad coinciden con los nacionales de manera casi absoluta, y que solamente constituyendo a la Universidad como una fuerza social de primerísimo orden (equiparable tan sólo a otras dos o tres) estaremos en camino de compensar ciertos defectos básicos de nuestro carácter. La Asamblea de Universidades es, pues, una etapa en la obra de crear usos integradores, coherencias, "centros de interés", como diría un científico de la Pedagogía, que eduquen el espíritu nacional. Con esta finalidad última se convoca, y según la sirva mejor o peor ha de medirse su éxito. Exito que, lógicamente, no podrá apreciarse de momento, sino tan sólo cuando haya alguna perspectiva histórica.

Otra meta, más próxima y alcanzable, tienen las reuniones: favorecer durante unos días de trabajo común el conocimiento y la vinculación cordial entre los catedráticos de distintas Universidades y Facultades, compensando así los malos efectos de la lejanía geográfica y de la angostura del especialismo. El poner de relieve, sobre lo diferencial, lo común y genérico.

E. C.

EL PINTOR ESPAÑOL ANTONIO LAGO EXPONE EN PARIS.—En la Galería Breteau, 10 rue Bonaparte (París, 6.º), se ha inaugurado el 8 de abril una exposición del pintor español Antonio Lago. En total, se exponen 50 telas y dibujos. La sala de exposiciones, amplia, está dividida en dos porciones, que comunican unos tramos de escalera. De acuerdo con dicha separación, la obra del pintor ha sido distribuída colocando en ambas piezas los dos períodos principales de su producción fecunda. En esta exposición, de tipo antológico-retrospectivo, es fácil descubrir la evolución del pintor en su génesis pictórica, desde una etapa primitiva a sus últimas consecuencias, pasando por una obra de carácter intermedio.

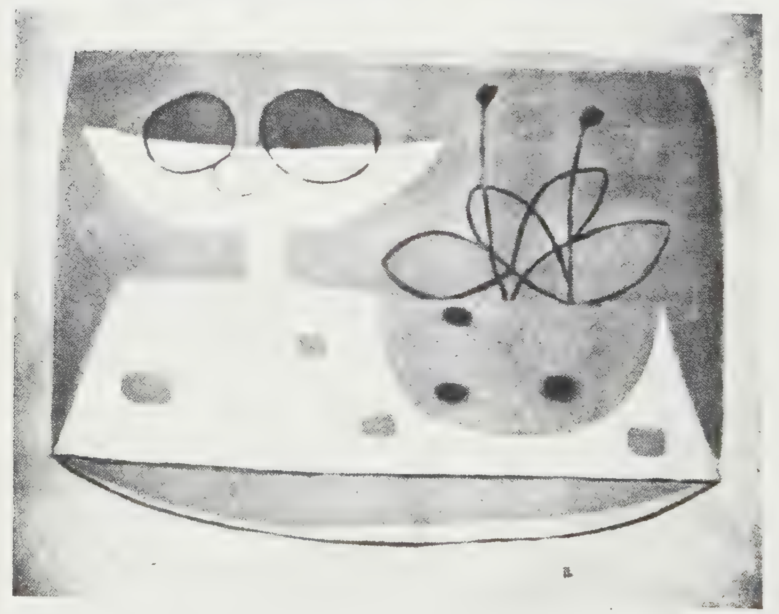
La pintura, densificada, fuerte de luz, conceptualmente simple, y lo mismo desde el punto de vista de las soluciones técnicas, ofrece, en su último período, un resultado superlativo, tanto de abreviación como de plasmación dentro de un orden formal de frescas estructuras esquemáticas, completamente netas y limpias de sombras. El juego de los colores tonales, la rítmica estilización lineal,



Observatorio. París, 1953.
81 × 65 cms.

"Mera" (Galicia). 130 × 89 cms. **París, 1953.**





Bodegón.
81 × 65 cms. **París, 1953.**

el contraste de manchas bruscas determinadas por su solo color particular, consiguen en estos cuadros, de sugerencias paisajísticas y abrasados de solar luminosidad, una admirable unidad de finura estilística y de conjunto armónico. Llega, con esto, a una pintura de cualidades técnicas uniformes, de buena simplicidad; a una pintura de formas superficiales, conseguidas gracias a un pincel inteligente y espiritual, que ejecuta firmemente sobre el lienzo con una seguridad de toque, o hasta podríamos decir de equilibrio y meditación, que no se alcanza siempre si no es bajo la exigencia de la mirada y el esfuerzo de procurar una síntesis convencida y paciente. Pintura, por tanto, de ecuación de fórmulas, es decir, de abstracción visual-mental, donde han sido eliminadas las profundidades objetivo-realistas.

Ni pintura abstracta ni pintura concreta, del lado de las definiciones. Ni pintura figurativa propiamente ni exenta *aún* de una idea de representación natural. La distinción propia de esta obra estriba en la composición sutil y en la coloración depurada, en su estricto sentido final de belleza decorativa. Si estos cuadros son decorativos, lo son en su sentido más exacto de primordialidad pictórica, sin otras variaciones que las de su máxima o mínima cadencia específica, lograda a fuerza de tonos y contratonos, en una concentrada presión, si nos es permitido decirlo, de materialización plana, de concisos silencios de color heridos por violentas líneas negras, casi sonoras, que mantienen casi siempre el órgano viviente de la imagen intencional. Sus amarillos, sus azules y verdes, limpios, sobre los cuales dichas líneas de tinta negra otorgan la vivacidad de los espacios objetivos.

Sería conveniente ahora establecer un punto de comparación valorativa entre esta obra última y la anteriormente inmediata y anteriores lejanas del mismo pintor, dentro de la selección expuesta. Su traslado, mejor dicho, su paso de la síntesis delgada de la figuración, en sus cuadros más viejos (bien compuestos, desde luego, pero abigarrados y bañados de oscura luz, casi sombríos): este salto voluntario de técnica y de tema, aparentemente ilógico, nos resulta a nosotros, más bien que un salto, un cambio de caminos. Es decir, podemos decirlo, un paso, sobre todo, de la sombra a la luz; de las formas figurativas, de mimetismo poético, a los fondos figurativos de invención plástica y, por último, de la anecdotividad representativa a la condensación de las imágenes libres, si bien en este pintor (tan rítmico de mano) siempre un más o menos teñidas (las imágenes) de directas evocaciones objetivas.

En sus cuadros anteriores a la etapa, seca y brillante, de su obra

última existe una suerte de composición, cohibida de libertades del arabesco rítmico, a causa de su diferencia de imágenes representadas. En esta obra, de un provocado realismo miniaturista, el mundo figurativo marcado por un estilo muy propio, por un sabor temperamental de delicada esencialización, la pintura y el dibujo siguen los coordinados derroteros de unas contexturas impresionistas y puntillistas completamente dejadas en una pintura de distinta solución. Allí, los objetos, las frágiles figuras de mujeres (muchachas de ojos grandes y caras de pasmada timidez romántica) se levantan, en una especie de verticalidad homogénea, como soñolientas apariciones góticas, por lo delgadas y musicales, en primeros planos sonrosados (los manchones rojos de los labios) sobre campos de objetos naturales de una u otra evocación. Pero siempre sobre fondos cromáticos abigarrados de pintura muy prieta y muy lumínica, al modo de los cocuyos, y, en algunos casos, al modo aproximativo de las colas de los pavos reales. El dibujo, hecho a la manera sinuosa y a la manera amanerada de los Modigliani, por poner un solo ejemplo. En todas esas figuras se advierte más bien una estereotipación pesada, una barroca precisión articulativa de muñecos. Su tema es mitad idílico, mitad familiar. Es una pintura más casera, más para señores risueños, a pesar de la melancolía de nostalgia (aunque sea una nostalgia de macetas) que transparentan. A pesar, también, de su sublimación de estampas graciosamente poéticas.

Ahora bien: este paso, dentro de la rígida extensión limpia de sombras en su plana, aperspectívica pintura última, lo encontramos nosotros decisivo a través de la evolutiva visión formal de Lago. La brocha frondosa, las apretadas mezclas de color, el verticalismo figurativo, devienen en el cambio de estilización una nueva distribución específica. De repente, la composición es escueta y definitivamente siluetada; hay un horizontalismo curvilíneo de ritmo lineal que puede tomarse por casi una geometrización inventiva. Esto, ahora, sobre campos de puras capas independientes de color. En apariencia, se comprueba de un período a otro, como ya hemos apuntado, la afirmación voluntaria de una rotura de principios. Pero no es así. No es una rotura fijada de antemano. Se trata de progresión sincera, encauzada por una maduración personal y una visión más clara y estimulante de la concepción pictórica. Nada más que una paulatina dirección reflexiva de continuas intervenciones eliminatorias, que llevan al pintor Lago a atomizar, en su época intermedia, lo corpóreo, para terminar en lo esquemático y siluetado. Y estas realizaciones, ejecutadas sobre diferencias sistemáticas de tema, color y manchas.

Porque si antes las síntesis eran puramente del objeto adicional, dentro del requisito de una materia más espesa y bronca (por muy rica de matices) y en el plan realista de sublimación visual un tanto lírica (no ingenuista, no de pintura *naïve*, como muchos críticos suyos han creído), el cambio, en todo caso, es llegado a tiempo por medio de la reflexión, para arribar a un camino de libertad creadora, exenta de compromisos híbridos o realistas. Anteriormente existía en el cuadro un movimiento de masas y el color total-espectral se confundía en todo él entre porosidad y porosidad, dentro de una pigmentación saturada, oleosa y demasiado opaca. Ahora, las masas son del todo relucientes y lisas. Mejor dicho, se identifican con el vacío. Existe un orden de luz y línea, y el color es puro, ligero y sistemático, pero siempre de aisladas monotonías opacas. Anteriormente, la composición se sostenía bajo una regularidad lógica, sin más arbitrariedad que su estudiado colocamiento poético, pero sin fantasías capciosas. En sus últimos cuadros se puede hablar casi de absoluto ritmo, de invención y de abstracción ideal. Como, por ejemplo, en su gran tela alargada, que se titula *La Vía Láctea*, cuyo efecto es sorprendente por su vaporosidad y su musicalidad estelar. Sobre una sólida capacidad espacial azul clara gravitan, errantes, elementos formales en un plan elíptico circular de ritmo centelleante, de extremo a extremo del cuadro, como una estela longitudinal, o bien como una verídica Vía Láctea imaginaria. Estos elementos son formas encerradas de color masivo, de tamaños variantes, integrando la horizontal escala, similares a trapezoides y rectángulos superpuestos unos a otros, en blancos y azules intensos que se inscriben y circunscriben.

Una serie de dibujos de desnudos femeninos en distintas posiciones se exhiben a la contemplación, en los cuales se descubre una maestría de concisión que en otros dibujos de paisajes, sencillos, como réplicas dibujísticas a los lienzos de su última producción, demuestran la firmeza de mano y de retina de Lago. Dibujos, especialmente las improvisaciones de desnudos femeninos, realizados de un golpe, es decir, de un golpe de escritura sensible, movida de temblor y de equilibrio por manchas marginales de mera presencia compositiva y de estrictos pesos.

Pensamos, al terminar, que Lago ha huído tanto de la pintura emocional, es decir, instintiva, como de cualquier clase de pintura abstraccional pura. Parece, sin embargo, que mientras pinta solamente le atrae el método de su propia ejecución. Y como pintor se ve impulsado a pintar bajo un deseo concreto de hacer de la pintura sólo pintura, y no filosofía ni literatura o teoría ambigua.

Es la práctica de la plasticidad su primer deseo cuando tiene el lienzo delante y el pincel en la mano. Porque he aquí una pintura hecha para los ojos, la última producción de Lago. Una pintura a puro hueso.

C. E. O.

LOGICA MATEMATICA Y CIENCIA NATURAL.—Hay realidades que pueden exhibirse, con relativa inmediatez, ante el espectador genérico que es el público culto, pero no especializado. Por ejemplo: un cuadro, un poema, una sinfonía. En cambio, esa cosa esotérica que es la ciencia, a duras penas puede presentarse al alcance del profano. De aquí que resulten muy estimables todas las comunicaciones de aquellos científicos que, con palabra clara y precisa, tienen la virtud de crear el ámbito suficiente para una penetración en el mundo de las ideas que suelen sustraerse a una experiencia directa, por encontrarse fuera del radio atencional de una persona no especializada.

Las tres bellas conferencias pronunciadas por don Tomás R. Bachiller recientemente, en el Salón de Actos de la Cámara de Comercio—dentro del ciclo *El estado de la cuestión*—, han poseído, con creces, las cualidades expositivas a que aludimos. En un lenguaje sencillo, reposado, preciso y hondo, Bachiller ha conseguido suscitar, en el público asistente a sus conferencias, la intuición de la riqueza, ideal y temática, que se esconde tras de los abstrusos y enojosos simbolismos con que los matemáticos y científicos en general suelen "ocultar" sus teorías.

No es posible, en brevísima nota, dar cuenta, ni siquiera resumidamente, de los interesantes temas desarrollados magistralmente por el culto catedrático de la Facultad de Ciencias de Madrid. Por eso me limitaré a bosquejar, en dos palabras, el horizonte dentro del cual se han desenvuelto las conferencias.

Verdaderamente, Bachiller puso a la vista del público poco versado en matemáticas, con sus vocablos austeros, sin valerse de encerado para escribir fórmulas y símbolos—gran prueba para un expositor—, lo que es la ciencia que él cultiva y enseña. La maraña de los simbolismos, con sus cálculos casi siempre engorrosos y prolijos, son como un tupido boscaje que tapa, a la mirada atenta, el palacio encantado de la construcción científica. Resulta difícil saber pasar a lo largo de lo accesorio, para quedarse con

lo esencial e importante. Cuando esto se logra surge un bello paisaje, que suscita emocionantes entusiasmos y asombrados arrobos.

La primera conferencia fué dedicada a mostrar, con ejemplos, lo que son las estructuras matemáticas a partir del conjunto de los números enteros, y del que forman todos los movimientos en el espacio euclídeo. Bachiller explicó lo que significa axiomatizar las teorías que surgen al considerar las propiedades más importantes de esos dos conjuntos. El estudio de las estructuras matemáticas es el verdadero objetivo de la ciencia matemática. Y juzgo conveniente advertir que, dentro de esas estructuras, además de la cantidad, figuran objetos que poco o nada tienen que ver con ella. Lo importante en matemáticas es la introducción de nuevas relaciones. que permitan crear estructuras matemáticas interesantes.

La segunda conferencia estuvo consagrada a exponer el sentido de la axiomatización de una teoría y a profundizar en los sugestivos temas de la lógica matemática. Con gran detenimiento se trató el tema de uno de los famosísimos teoremas de Gödel, el cual, *grosso modo*, dice así: "En todo sistema *S*, suficientemente amplio para contener una formalización adecuada de los números enteros, existen siempre proposiciones que no pueden demostrarse afirmativa ni negativamente." Lo cual vale tanto como decir que hay siempre. en un determinado sistema lógico-matemático, problemas que no se pueden resolver sólo con los recursos aportados por el sistema. Si se quiere dar solución al problema, es necesario ampliar los recursos disponibles con que el matemático puede operar. Este teorema gödeliano data de 1931, y cuando fué sometido a la consideración de los estudiosos, produjo auténtico estupor y puso a la vista lo quimérico del intento del gran matemático David Hilbert de formalizar toda la matemática. De este modo se descubrió que ningún formalismo puede agotar toda la riqueza intuitiva de las estructuras matemáticas. En su conferencia, Bachiller indicó someramente las líneas generales de la demostración del teorema de Gödel, expuso la paradoja de Richard, demostró el célebre teorema de Cantor sobre la potencia del continuo de los números reales, etc.

La última conferencia estuvo dedicada a la consideración de temas relativos a la física actual, a través de un magistral análisis de la teoría de Newton, de la física de la relatividad de Einstein, la mecánica cuántica, etc.

R. C. P.

CIRO FÉLIX TRIGO, catedrático de Derecho Constitucional de la Universidad Mayor de San Andrés: *Derecho constitucional boliviano.* Conforme al programa de la Facultad de Derecho. Editorial "Cruz del Sur" (La Paz, Bolivia). Buenos Aires, 1952. 868 págs.

Verdadero modelo de un buen manual de Derecho constitucional es, en verdad, este del eminente profesor de La Paz (1). El autor define con sencillez su método en el breve y enjundioso prólogo: "En Derecho constitucional hay que adaptar instituciones, pues poco o nada se puede inventar, a menos de inspirarse en ideologías o éticas totalmente nuevas, que conducen a innovaciones pasajeras." Lo cual, a su vez, "no quiere decir que el Derecho público permanece estático"; antes bien, "se está construyendo aceleradamente y ensanchando el ámbito de su influencia cada vez más" (2). Por otra parte, el fin es constructivo: se insiste especialmente en "la práctica continuada de una pedagogía constitucional, la concurrencia de permanentes fuerzas morales y de una elevada y sostenida ética colectiva, capaces de crear un clima psicológico propicio al ejercicio del gobierno del pueblo por la mayoría popular" (3).

Con fines didácticos, la obra se divide en tres partes. La primera comprende "la exposición teórica o doctrinal, con ligeras referencias al Derecho positivo boliviano y comparado"; la segunda, "los antecedentes, texto y comentarios de las normas constitucionales vigentes en Bolivia"; finalmente, la tercera comprende una selección de textos (4).

---

(1) Don Ciro Félix Trigo nació en Tarija (Bolivia) en 1915. Estudió en las Universidades de La Paz y Santiago de Chile, ampliando sus conocimientos en varios países de Europa y Norteamérica. Ejerce la cátedra de Derecho Constitucional de la Universidad de San Andrés (La Paz) desde 1943. Fué diputado nacional en 1942 y en 1949, y en 1950 ocupó sucesivamente los Ministerios de Agricultura, Ganadería y Colonización, y de Gobierno, Justicia e Inmigración. Es un distinguido abogado y periodista.

(2) Página 9.

(3) Página 10.

(4) Es interesante y sintomático el criterio de selección de estos anexos (págs. 767 y sigs.), que son:

1. La declaración francesa de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, de 1789.
2. La declaración de los Derechos y Deberes del Hombre, de la IX Conferencia Interamericana (Bogotá, 1948).
3. La declaración universal de los Derechos del Hombre, de la O. N. U. (1948), y la declaración de Principios de la Prensa Libre (Nueva York, 1950).
4. Documentos relativos a la independencia boliviana, a saber:
   a) Proclama de la Junta representativa de los Derechos del Pueblo (La Paz, 1809);

La primera parte, o teoría constitucional, contiene sendos acertados capítulos sobre el Derecho en general (cap. I); fuentes del Derecho constitucional (cap. II); evolución histórica del Derecho constitucional (cap. III); antecedentes históricos coloniales (cap. IV); antecedentes históricos republicanos (cap. V); un análisis de los diversos textos constitucionales bolivianos (capítulo VI); Estado y Nación (cap. VII); la soberanía (cap. VIII); personalidad del Estado (cap. IX); el sufragio (cap. X); el Gobierno y la división de poderes (cap. XI); las formas de Gobierno (cap. XII); el Gobierno representativo (cap. XIII); los regímenes parlamentario y presidencial (cap. XIV), y los partidos políticos (cap. XV).

La segunda parte, o Derecho constitucional particular, está sistematizada así: Derechos y garantías (caps. XVI, XVII y XVIII); conservación del orden público (cap. XIX); nacionalidad y soberanía (cap. XX); Poder legislativo (cap. XXI); Cámara de Diputados y de Senadores (cap. XXII); leyes y resoluciones del Congreso (cap. XXIII); Presidente de la República (cap. XXIV); ministros de Estado (cap. XXV); Poder judicial (cap. XXVI); régimen comunal o municipal (cap. XXVII); regímenes económico, financiero y social (capítulo XXVIII); familia, cultura y campesinado (cap. XXIX) y la fuerza armada (cap. XXX).

A través de esta sistemática no fluye solamente una dogmática constitucionalista *ad usum Delphini*, sino que aparece el complejo social boliviano en su realidad estructural e institucional. Se ve su población heteróclita (5), con su predominio indígena, no incorporado a la vida social, y respecto de los cuales todavía en 1945 (decretos 318 y 319, del 15 de mayo) se abolieron los servicios de "pongueaje" e "mitanaje". Trigo acepta el esquema histórico de Alcides Arguedas, el preocupado autor de *Pueblo enfermo* (6), y va refiriéndonos con

---

b) Acta de la Independencia (1825).
5. El acta de la instalación de la Corte Suprema de Justicia (16-7-1827).
6. Una relación de los Presidentes de Bolivia (con un total de 63, de 1852 a 1952).
7. La Constitución vigente, de 26 de noviembre de 1947, con notas y concordancias.
8. Leyes de responsabilidad, a saber:
   a) La de 31 de octubre de 1884, de responsabilidad de los altos dignatarios del Estado;
   b) La de 23 de octubre de 1944, en relación con el artículo 61 de la Constitución (de 1938);
   c) La de 7 de noviembre de 1890, de responsabilidad de los magistrados de la Corte Suprema.

(5) Humberto Palza, en su contribución a los *Materiales para el estudio de la clase media en la América Latina* (cuaderno III, pág. 1-17), estima la población del país, en 1949, en un total de 3.990.200, de los cuales son: blancos, 583.000; mestizos, 1.199.000; indios, 2.196.500; otros, 11.700. Por otra parte, sólo 1,5 millones hablan el castellano, 2,5 emplean principalmente el quechua, aimará y otros dialectos (siendo, por supuesto, analfabetos). Por otro lado, con una cifra de 23.114 funcionarios públicos en 1942 (15.447) en 1947), sin incluir los ramos legislativo, judicial y militar, que totalizan otros 28.000 (en 1948), resulta que el 53 por 100 del presupuesto (en 1942) es para sueldos y salarios (pág. 8).

(6) 1. Fundación de la República, 1826-1828 (Sucre-Blanco).
2. Los "caudillos letrados", 1829-1847 (Santa Cruz, Velasco, Ballivián).
3. La plebe en acción, 1847-1857 (Belzu, Córdova).
4. Dictadura y anarquía, 1857-1864 (Linares, Achá).
5. Los "caudillos bárbaros", 1864-1872 (Melgarejo, Morales).
6. La guerra "injusta", 1872-1883.

realismo la compleja evolución constitucional boliviana. Nos refiere cómo en el territorio de Nueva Toledo, Alto Perú o Charcas (7) se dió el primer grito de independencia (en Charcas, cabeza de la Audiencia, hoy Chuquisaca, el 25 de mayo; en La Paz, la capital actual, el 16 de julio) y se emitió la famosa "Proclama de la Junta Representativa y Tuitiva de los Derechos del Pueblo", y cómo en el período de 1809 a 1825 se siguieron grandes luchas, movimientos de tropas, alteración de mandos, autoridades e instituciones. La batalla de Ayacucho consolidó (el 9 de diciembre de 1824), con la de toda Sudamérica, la independencia de lo que había de ser poco después la República de Bolivia.

El mariscal victorioso, Sucre, dictó, con carácter provisional, el decreto de 9 de febrero de 1825, y convocó elecciones para el 25 de marzo sobre la base censitaria (300 pesos para ser elector, 800 para ser elegible "o tener un empleo o ser profesor de alguna ciencia que se los produzca"). La Asamblea general se celebraría en Oruro, el 10 de abril. Examinaría los poderos de sus miembros y sería inaugurada el día 19. Después debía deliberar "sobre los destinos de las provincias y sobre su régimen provisorio de gobierno"; continuando, mientras tanto, el gobierno militar, ejercido por el propio Sucre como "la primera autoridad del Ejército liberador", el cual, a su vez, "respetará la resolución de esta Asamblea, con tal que ella conserve el orden, la unión y la concentración del poder", y "siendo nulos los actos en que se mezcle el poder militar".

La reunión hubo de retrasarse al 10 de mayo. Al fin, se celebró, no en Oruro, sino en la ciudad de Chuquisaca (o Charcas, o también La Plata). Pero surgió la dificultad de que, si bien el Congreso General Constituyente de las Provincias Unidas del Río de la Plata acordó el 8 de mayo de 1925 que el Alto Perú quedase "en plena libertad para disponer de su suerte, según crean convenir mejor a sus intereses y a su felicidad", en cambio, Bolívar (entonces gobernante con poderes omnímodos en el Perú), por decreto de 16 de mayo de 1825, ordenó que estos territorios "no reconocerán otro centro de autoridad por ahora, y hasta la instalación del nuevo Congreso peruano, sino la del Gobierno supremo de esta República". No obstante la admonición de Lima, la Asamblea de Chuquisaca continuó sus tareas, proclamó la declaración de independencia (8) y decidió la formación de un "Estado soberano e indepen-

---

7. La política conservadora, 1884-1899.
8. La política liberal, 1899-1920.
9. Sucesos "recientes".

(7) En la época española. En el Incario, era el Collasuyo una de las cuatro grandes regiones o *suyos* que integraban el Tahuantinsuyo (las otras tres eran Antisuyo, Cuntisuyo y Chinchasuyo).

En la colonia, el Alto Perú atravesó por diversas etapas de vinculación y subdivisión. Dependiente del virreinato del Perú, pasó al Río de la Plata al organizarse éste a finales del siglo XVIII, pero su población india o mestiza contrastaba con el criollaje porteño, y en la época de las luchas por la independencia los ejércitos realistas del Perú la dominaron de nuevo. Este proceso acabó por separar el territorio de Charcas de Lima y de Buenos Aires, lo que Bolívar acabó por consolidar, creando una República independiente, aunque él pensaba integrarla en su soñada Federación de los Andes. En el momento de iniciarse los movimientos independentistas, el Alto Perú comprendía las cuatro gobernaciones de La Paz, Potosí, Cochabamba y Chuquisaca, subdivididas en distritos y subdelegaciones.

(8) El Acta de Independencia, fechada el 6 de agosto de 1825 (primer aniversario de la batalla de Junín), es un documento característico de la época. Recordemos el exordio: "Lanzándose furioso el león de Iberia, desde las columnas de Hércules hasta los Imperios de Moctezuma y de Atahualpa, es por muchas centurias que ha despedazado el desgraciado cuerpo de América

diente de todas las naciones, tanto del Viejo como del Nuevo Mundo", que sería regido "por la Constitución, leyes y autoridades que ellos propios se diesen".

Bolívar hubo de aceptar la situación en su proclama de 1 de enero de 1826, dictada en la misma Chuquisaca: "Seréis reconocidos por una nación independiente, recibiréis la Constitución más liberal del mundo." El mismo la elaboró; en efecto, fué la famosa Constitución "boliviana", "bolivariana" o "vitalicia", que fué, en definitiva (aparte del testamento político que el Libertador dejó a Sudamérica), la primera Constitución de la recién nacida República de Bolivia, después de las leyes provisionales de 13 de agosto de 1825 y 19 de junio de 1826.

La Constitución bolivariana llegó, procedente de Lima, en junio de 1826, con un grandioso mensaje: el *Discurso del Libertador al Congreso Constituyente de Bolivia,* y fué aceptada textualmente, con leves enmiendas de detalle y la adición de un artículo (el 6.º), que el racionalista discípulo de Simón Rodríguez había omitido, sobre la religión católica (9). Pero un motín acabó con su vigencia en 1828.

Y viene la interminable secuencia de textos constitucionales, junto a los cuales el principal adjetivo es el nombre del presidente que los promulgó. Así, tenemos: 14 de agosto de 1831 (Santa Cruz); 16 de octubre de 1839 (Santa Cruz); 26 de octubre de 1839 (Velasco); 11 de junio de 1843 (Ballivián); 20 de septiembre de 1851 (Belzu); 29 de julio de 1861 (Achá); 17 de septiembre de 1868 (Melgarejo); 9 de octubre de 1871 (Morales); 14 de febrero de 1878 (Daza); 17 de octubre de 1880 (Campero).

La Asamblea Constituyente de 1899 confirmó la Constitución de 1880 por ley de 23 de octubre, y lo mismo hizo la Constituyente de 1920-21 (consecuencia de la revolución de 19 de julio de 1920). Al producirse la revolución de 25 de junio de 1930, la Junta Militar provocó un referéndum el 11 de enero de 1931, que dió lugar a varias reformas, incorporadas a la Constitución por decreto-ley de 23 de febrero de 1931 (10). Después del desastre de la guerra del Chaco (11), la Convención Nacional, reunida el 27 de mayo de 1938, aprobó la duodécima Constitución de Bolivia el 28 de octubre de 1938, con la que se inicia la entrada del país en el ciclo de lo que pudiéramos llamar el post-constitucionalismo hispanoamericano (12).

Esta Constitución de 1938 fué retocada parcialmente (en la época del presi-

---

y nutrídose con su sustancia." Mas, a pesar de la retórica, que llega a considerar preferible la suerte de los "ilotas, ciudadanos de Esparta", y "hombres muy dichosos los Nijeros Ojandalams del Indostán" (¡?), la Declaración de Independencia apunta ya, sobre todo, a los nuevos países sudamericanos: "Hemos creído interesar a nuestra dicha no asociarnos ni a la República del Bajo Perú ni a la del Río de la Plata", agradeciendo a "los respetables Congresos de una y otra" su "generoso y laudable desprendimiento" al efecto.

(9) "La religión católica apostólica romana es la de la República, con exclusión de todo otro culto público. El Gobierno la protegerá y hará respetar, reconociendo el principio de que no hay poder humano sobre las conciencias."

(10) En cambio, una importante ley orgánica de administración departamental, de 17 de noviembre de 1932, de carácter francamente descentralizador, fué vetada el 26 de noviembre del mismo año.

(11) Véase Basadre, *Chile, Perú y Bolivia, independientes,* págs. 609 a 701.

(12) Véase mi prólogo a *Las Constituciones del Ecuador,* de Ramiro Borja, vol. I de *Las Constituciones de Hispanoamérica* (Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1951 y sigs.). Está en preparación el volumen dedicado a las Constituciones de la República de Bolivia, a cargo de don Enrique Baldivieso.

dente Villarroel) el 24 de noviembre de 1945. La revolución de 21 de julio de 1946 colgó a Villarroel de un farol, y en virtud de la ley de 10 de mayo de 1947 confirmó su reforma constitucional, convocando un Congreso Constituyente que, a virtud de las leyes constitucionales de 20 de septiembre y 26 de noviembre de 1947, estableció nuevas modificaciones, dando lugar al décimocuarto texto constitucional, de 26 de noviembre de 1947, promulgado por el presidente Hertzog. En la actualidad se prevén nuevas reformas.

Conviene apresurarse a añadir que don Ciro Félix Trigo, como Tomás Manuel Elío y otros autores bolivianos, cree que la variación cinematográfica de las cartas fundamentales es más aparente que real. "Desde que se fundó la República—dice Elío—, no hay ni ha habido sino una Constitución política", a saber: la bolivariana de 1826. La conclusión es notable, sobre todo si se tiene en cuenta que sólo faltó lo esencial: el carácter vitalicio de la Presidencia y la designación del sucesor.

Parte muy interesante es la relativa a la formación y evolución de los partidos políticos en Bolivia (13). En una primera etapa, la contraposición fué, naturalmente, entre "realistas" y "patriotas". Establecida la República, en todo el período 1825-1880, Trigo no reconoce partidos, sino agrupaciones políticas *personalistas* o caudillales (crucistas, ballivianistas, belcistas, dacistas) y *ocasionales* (septembristas, octubristas, decembristas, etc.). Hubo, desde luego, vinculaciones más sólidas en torno al nuevo símbolo: entre los "belcistas" (partidarios de Belzu) predominaban los "coholos", al que llamaban "Tata" (padre); los "septembristas" o "rojos" (dictadura de Linares) eran de tendencia aristocrática, idealista y teórica.

A partir de 1880, después del desastre de la guerra del Pacífico, empezaron a perfilarse lo que pudiéramos llamar partidos nacionales propiamente dichos. En la Asamblea de 1880 se habla ya de "liberales" y "conservadores", aunque algún historiador, como Mariano Baptista, prefiera llamarles "guerreros" (partidarios de continuar las hostilidades contra Chile, ocurriera lo que ocurriese) y "pacistas "(defensores de la paz inmediata, aceptando la derrota para evitar mayores males). El partido conservador (o también constitucional o civilista) se integró con los restos de los antiguos "rojos" y enarboló un programa de paz y reconstrucción. El partido liberal (o militar, por dirigirlo el general Camacho) tenía la actitud contraria.

En 1914 surge el partido republicano, que llega al poder en la revolución de 1920, para dividirse, en 1921, en el partido republicano genuino (disidente de Saavedra) y partido republicano de gobierno (o "gobiernista", bajo el liderato de Saavedra). Esta última fracción desembocará, en 1931, en un partido republicano socialista (en una versión moderada del socialismo).

El partido radical se funda en 1917. Fué un gran intento de Franz Tamayo, el máximo prestigio intelectual del país, que no pasó, sin embargo, de ser un pequeño grupo de hombres cultos, sin contacto con las masas.

El partido nacionalista se creó en 1928, bajo la dirección de Hernando Siles. La revolución de 1930 frustró su desarrollo normal. Disuelto en 1935, resurgió en su lugar una "célula socialista", dirigida por Enrique Baldivieso, que, unida a otras fuerzas, se convirtió, primero, en la confederación de las fuerzas socialistas y, finalmente, en el partido socialista, por último bifurcado en "independientes" y "unificados".

Posteriores a 1940 son la falange socialista boliviana, el partido de la iz-

(13) Cfr. págs. 344 y sigs.

quierda republicana, el movimiento nacional revolucionario y el partido obrero revolucionario. En 1948, la fusión del partido republicano genuino, partido republicano socialista y partido socialista hizo surgir la unión socialista republicana. Aun aparecieron el partido comunista y la acción social democrática. En 1951 hubo seis candidaturas presidenciales y otras tantas vicepresidenciales, detrás de cada una de las cuales se alineaban varios grupos políticos; y esto con un electorado efectivo que no pasó de 130.000 votantes.

La impresión final de Trigo sobre el constitucionalismo boliviano es ésta: "Nuestros textos constitucionales, elaborados por hombres de élite, más que por una modelación adecuada a la estructura real del país, constituyen expresión formalizada de un programa de acción o conjunto de aspiraciones que no pudo alcanzar cumplida realización" (14). Ya se ve, por lo dicho, que estos programas han sido numerosos. Pero la realidad subyacente se imponía. Y es ese eterno retorno a la Constitución bolivariana, en el "unicato", en ese presidente que, según el artículo 95 de la Constitución vigente, tiene rango de capitán general del Ejército. Nunca ha habido "dictadura de jueces" en Bolivia, y las de Convención han sido fugaces. "En rigor—añade Trigo—, si el Ejecutivo es laxo, sobre todo en sociedades como la boliviana, corre el peligro de engendrar el desgobierno y la anarquía, antesalas de regímenes tiránicos o despóticos" (15).

El libro abunda en datos interesantísimos sobre esta tensión entre ideal y realidad. La Constitución de 1938 estableció que todos los funcionarios públicos, civiles, militares o eclesiásticos, antes de tomar posesión, deberían presentar una declaración de todos sus bienes y rentas. A este efecto, la ley de 17 de noviembre de 1941 creó el Registro Nacional de Bienes de Funcionarios Públicos, anexo al Ministerio de Justicia, con asiento en todas las capitales de departamento. Y un decreto de 12 de diciembre de 1942 lo reglamentó. Posteriormente, por razón de economía, el Registro se refundió en una sección de la Contraloría General, y fué cayendo lentamente en desuso.

Estas y otras cuestiones se tratan en forma sistemática y didáctica, y en una prosa clara y precisa.

La obra del eminente profesor Ciro Félix Trigo es, pues, utilísima, máxime ante la penuria de estas exposiciones del Derecho político boliviano (16), y quedará, sin duda, entre las obras clásicas de la disciplina.

M. F. I.

ALFONSO REYES TRADUCE LA *ILIADA*

El Fondo de Cultura Económica ha publicado las nueve primeras rapsodias, como las llama su traductor, de la *Ilíada*, de Homero (1). "El empeño nació —nos dice Alfonso Reyes—ante la necesidad de contar con un texto apropiado

(14) Página 161.
(15) Página 611.
(16) Se recuerdan las de Luis Velasco, José Manuel Gutiérrez, José S. Quinteos, Luis Paz, José Carrasco, José María Gutiérrez, Tomás Monje y pocas más. Véase la cuidada bibliografía que Trigo presenta en las págs. 849 y sigs.
(1) *La "Ilíada", de Homero,* traslado de Alfonso Reyes. Primera parte: *Aquiles, agraviado.* Fondo de Cultura Económica. México-Buenos Aires, 1951.

para un curso sobre la unidad artística de la *Ilíada* en el Colegio Nacional de México, y a esto se reducen mis pretensiones."

No se nos ha dado en el prólogo al "traslado" teorías ni opiniones sobre lo que es traducir, y, sobre todo, traducir a Homero, sino que, sencillamente, se nos cuenta cómo es la "traslación". No se trata de un texto para estudiantes de filología, sino que pretende dar la verdad poética de la *Ilíada*, no sólo su verdad histórica o filológica.

Más bien que las palabras, Alfonso Reyes intenta traducir los conceptos, según la frase de Cicerón que justificaba su versión perdida del *Pro Corona*. "No creí necesario traducir palabra por palabra..., no las conté, sino las pesé." Y esto, no cabe duda, lo ha logrado perfectamente el "trasladador". A través de los 5.763 alejandrinos corre, flúida y ágil, la versión, que ha tenido que enfrentarse con otra dificultad gratuita, sólo porque "cunaba la atención y ayudaba la lectura"; me refiero a la rima, que, aunque fácil y pobre, supone un peso en esta ardua faena de traslación poética.

Leyendo la traducción que el catedrático de la Facultad de Filosofía y Letras de Madrid don José María Pabón hizo del canto VI de la *Odisea*, o la alemana de Hans Rupe, en la colección Tusculum, de la *Ilíada* completa (ambas, de gran valor poético y en verso sin rima), cabría la duda de si no hubiera sido mejor prescindir aquí también de ella y despreocuparse de una dificultad más, cuando tantas son las que ofrece una traducción semejante.

Sin embargo, si la rima no fuerza la interpretación, como en el "traslado" de Reyes, y tiene la ventaja de hacer resaltar la atención de un consonante a otro, en una obra que por ser traducida, clásica y larga podría caer en la monotonía, creo que es plausible el atrevimiento del laborioso maestro mexicano. Fácil sería probar en muchos pasajes este rigor y belleza conseguidos, sin alterar para nada la claridad del texto griego. En la rapsodia primera, versos del 17 al 21 del original, traduce el ruego de Ulises a los caudillos aqueos:

"Atridas y soldados de las lucientes grebas, así os den las olímpicas rendís la altiva plaza de Príamo, y tornar sin duelo a vuestras casas, que me deis a mi hija contra el rescate en prueba de sumisión a Apolo, el que de lejos caza."

Posiblemente, si no se comparan con el texto griego, no se calibrarán las bondades de estos versos. En la rapsodia II, versos 467-469, descubre a los aqueos, que acuden a la llamada de Agamenón:

"Retiembla el suelo al paso de los hombres y corceles, y no son más los pródigos brotes de primavera que asoma el Escamandro por su fértil ribera."

Apenas pueden condensarse y reflejarse más exactamente los hexámetros homéricos. Así podríamos repartir los ejemplos a lo largo de las nueve rapsodias. Junto a la versión "ocio y entretenimiento al margen de la *Ilíada*", Reyes ha ido componiendo unos sonetos, que la colección Tezontle ha publicado en un pequeño volumen. Los poemas se reúnen bajo el lema de Ronsard: *Je veux lire en trois jours l'*Iliade, *d'Homère.*

En uno de estos sonetos nos dice de la elección del alejandrino como pie para su versión:

No juzguéis que el arguto alejandrino,
partiendo en dos a Homero como al santo,
fué tan impío, ni ha pecado tanto
como peca el moderno desatino.

Y en el penúltimo y hermoso soneto del libro concluye:

Gritos y llantos, pánico y victoria;
todo lo tuve junto a mí, de suerte
que todo es sentimiento más que historia.

Este ha sido el traslado que Alfonso Reyes nos ha hecho de la *Ilíada*, una recreación poética prieta y ceñida, vivida en su "dulce retiro" de Cuernavaca.

La gran cantidad de notas que al final del volumen ha puesto ayudan a darnos esa verdad histórica que es también la *Ilíada*, y que, en síntesis, forman una verdadera enciclopedia homérica.

Joaquín Díez Canedo, que proyectó la edición, ha hecho con ella una obra maestra de tipográfica elegancia y buen gusto, y, por último, las ilustraciones de Elvira Gascón, sobre temas de cerámica griega, son las más bellas de las que ahora andan por ahí.

Esperemos que no tarden mucho en llegarnos los restantes cantos que, para dar cima a la versión, aun faltan.

E. Ll.

GAZAPO SOVIETICO EN EL DICCIONARIO HELVETICO

La prestigiosa casa editora de Berna A. Francke acaba de publicar el tercero de los volúmenes de un magnífico *Diccionario pedagógico* (1), cuyos dos primeros tomos se editaron, respectivamente, en 1950 y 1951. Se trata en esta obra monumental de recoger los más importantes problemas que plantea hoy en día la educación, vistos desde los ángulos de la filosofía, la religión, la psicología, la psiquiatría, la higiene y los servicios sociales. El primer volumen comprende la exposición sistemática de las citadas cuestiones pedagógicas, alfabetizadas de la *A* a la *J*, y el segundo, las mismas, de la *K* a la *Z*.

Ahora nos ocupamos, por ser su aparición muy reciente (enero 1953), del tercero y último volumen del *Lexikon del Pädagogik*, presentado con la pulcritud característica de la producción editorial helvética.

El tomo se inicia con un breve y competente panorama sobre la historia de la pedagogía, abriéndose a continuación el cuerpo principal de la obra, dedicado a la exposición sistemática de la biografía de los principales educadores y pedagogos, filósofos, psicólogos, etc., de todos los tiempos. La selección y estudio críticos de estas figuras representativas están hechos con amplitud de criterio y decidido espíritu de comprensión intelectual. Valga como ejemplo el estudio sobre Gottfried Keller, a quien se considera comprendido entre el grupo de los más grandes intelectuales dedicados, en uno u otro modo, a problemas educativos, por tratarse de "uno de los más grandes educadores del pensamiento político y social" (pág. 247). Es natural que, por otra parte, la penetración y acierto de los estudios biográficos varíen según los colaboradores, observándose por lo general un nivel medio de calidad muy aceptable. En todos los casos se ha seguido el criterio de exponer de cada pedagogo una biografía cuidada y moderna de su obra.

---

(1) *Lexikon del Pädagogik*. Tres volúmenes: 1.° Parte sistemática, *A-J*. 2.° Parte sistemática, *K-Z*. 3.° Historia de la pedagogía. A. Francke Verlag. Berna, 1950, 1951 y 1953; págs. 806, 927 y 624.

Lástima grande que la bondad (quizá sea mejor llamarla ingenuidad) de la Comisión encargada de la redacción del *Lexikon* se haya visto sorprendida por la esquinada intención extracultural de determinado grupo de colaboradores. Porque la última parte de este tercer volumen del *Diccionario pedagógico*, dedicada a la exposición panorámica de la educación en diversos países, contiene afirmaciones no sólo problemáticas, sino inadmisibles en absoluto por cualquier conciencia histórica y científica. Claramente se aprecia que el editor ha tenido la suerte de conseguir, por un lado, el mejor material disponible; pero, por otro, se ha dejado sorprender, amparándose en los supuestos de la libertad intelectual, por la expresión de una "nautralidad", o, por mejor decir, "parcialidad" crítica entendida falsamente. Porque, entre nosotros no puede darse más neutralidad que la políticoestatal, pero jamás una *neutralidad intelectual*. Y nos encontramos con que los estudios relativos al estado actual de la educación en los países occidentales están más o menos bien hechos (muy bien hechos los de Alemania, Gran Bretaña y Estados Unidos), y, en cambio, los relativos a la U. R. S. S. o a los países sovietizados se presentan bajo el prisma de las máximas posibilidades propagandísticas en forma de "documentación oficial". Así, por ejemplo, en la página 580 se puede leer, bajo el concepto de *Russland* (Rusia): "Lo que en tiempos fué el sueño de las mejores almas humanas, se ha podido hoy realizar [en Rusia]." El ideal de la evolución universal de la personalidad humana se ha conseguido igualmente en este Imperio paradisíaco: "En relación con una tal interpretación de la evolución universal del hombre, el contenido de la auténtica educación de la generación nacida de la Rusia soviética está integrado por las siguientes partes, ligadas orgánicamente entre sí: la educación física, la intelectual, la politécnica, la moral y la estética" (pág. 579). Y nosotros pensamos que para realizar en la Rusia actual el neohumanismo de Humboldt y la "personalidad moral", les falta a los soviets esta insignificante gabatela: *la libertad*.

Es comprensible que el autor de estos estudios de historia de la pedagogía escriba tales frases tratándose del profesor O. I. Trofimovitsch, catedrático del Instituto pedagógicoestatal de Moscú llamado Lenin. Pero lo que para nosotros queda como el más arcano de los misterios es contrasentido de que la Comisión encargada de la redacción del *Lexikon* haya dejado difundir semejantes falsedades entre jóvenes estudiantes sin suficiente capacidad crítica, y que el famoso *Diccionario* suizo y la propia garantía de la firma editorial A. Francke se hayan brindado a semejante maniobra inmoral, facilitando la extensión de los "estudios" históricos de Trofimovitsch por todo el mundo civilizado.

Otras barbaridades parecidas pueden encontrarse en las exposiciones sobre la pedagogía actual en los Estados satélites de Rusia. El alma suiza, tan pagada siempre de su libertad, ha dejado entrar de contrabando ese inmenso gazapo soviético en las columnas de su bienintencionado *Lexikon del Pädagogik*. Y es lamentable que una obra de tan positivo valor bibliográfico deba ser censurada en virtud de ciertas colaboraciones que la hacen desmerecer, convirtiéndola incluso en perjudicial e inadmisible en su conjunto.

E. C. R.

ORIENTACIONES DE LA POESIA DE JOSE EUSEBIO CARO

Dos poetas hispanoamericanos pasan a un primer plano de la actualidad literaria al celebrarse su centenario. En enero se cumplieron los cien años de la muerte del colombiano José Eusebio Caro, y también en enero los del nacimiento del cubano José Martí. Caro es un romántico y Martí un precursor del modernismo; pero los dos vivieron una vida tensa, emotiva, encendida de fervor patriótico.

José Eusebio Caro, del que nos ocuparemos hoy, murió el 28 de enero de 1853 en Santa Marta de Colombia. Fué enterrado al borde del mar, y el oleaje de aquel mar que tanto amara el poeta, a fuerza de batir las tierras del cementerio, se llevó sus restos. El presagio del poeta, expresado en versos rotundos quince años antes, se cumplía:

¡Oh, morir en el mar, morir terrible y solemne,
digno del hombre! ¡Por tumba el abismo, el cielo por palio!
¡Nadie que sepa dónde nuestro cadáver se halla!
¡Que echa encima el mar sus olas y el tiempo sus años!

El tema había sido, en otras composiciones, obsesión del poeta, bella adivinación a su sensibilidad:

¡Mar entero, por fin te miro, te oigo, te tengo!
Antes de verte hoy te había ya adivinado.
¡Hoy en torno mío tu cerco, por fin, desenvuelves!
¡Cerco fatal, maravilla en que centro siempre yo hago!

Caro empieza siendo un elegíaco. La muerte de su padre, Antonio José Caro, acaecida en Bogotá el año 1836, imprime una exaltación romántica en sus versos. En las poesías reunidas en el libro *El huérfano*, escritas a los diecisiete y dieciocho años, tiene una vivencia extraordinaria el dolor, la evocación de la presencia del padre en su niñez; con este sentimiento se mezcla seguramente una crisis de exaltación ajena al tema; y el poeta entra en una fase de desvarío, de anhelo de la muerte, y si vacila es porque más allá de la tumba le seguirá oprimiendo su destino, y la muerte también traerá consigo "la espina del pesar".

La decoración es plenamente romántica: un cementerio, un ciprés funerario, un humilde sepulcro, la sombra del poeta lamentándose entre la negrura de las sombras.

El patriotismo es otro de los sentimientos que mueve la lira de José Eusebio Caro; es, a veces, un poeta civil, siguiendo la línea de Quintana. A través de las composiciones agrupadas bajo el título de *El granadino*, hay una constante presencia de las tierras colombianas, un vivo ideal patriótico, un llamamiento a los hijos de Bolívar para que empuñen el sable y luchen contra el extranjero. Su pensamiento político está defendido, sobre todo, en la oda titulada *La libertad y el socialismo*. No falta en estas composiciones patrióticas la visión directa del paisaje, como en el canto dedicado al Chimborazo:

¡Oh monte rey, que la divina frente
ciñes con yelmo de lumbrosa plata,
y en cuya mano al viento se dilata
de las tormentas el pendón potente...!

El fervor patriótico se mezcla también con el tema del destierro. El libro V de sus *Poesías*, titulado *El desterrado*, está escrito en el año 1834; pero sus composiciones son como un presentimiento del destierro a que fué empujado el poeta en el año 1850; en sus versos vibra una emotiva despedida de la patria, de las costas nativas, del puerto de los Cachos, del mar azul, bañado por un sol intenso.

Caro es, además, un gran poeta amoroso. La presencia femenina llena sus composiciones juveniles: el paso fugitivo de la amada anima el paisaje anímico de sus versos y su voz tiene una resonancia celestial.

No faltan en estas poesías de Caro los puntos de contacto con el neoclasicismo; a veces decaen la hondura y el alcance lírico de sus versos, y el ambiente, las personificaciones de Dorila y de Lina recuerdan la escuela salmantina del XVII. Pero no puede sustraerse a la tónica romántica, y el amor se mezcla con la preocupación por hundirse en el abismo, con el anhelo de estar con la amada, con el desaliento y la desesperación tan románticas. Las lágrimas y el sentimiento se mezclan en puro contraste con la sonrisa. La enamorada es a veces como una sombra que acompaña al poeta y le llena de exaltación; es

aquel amor fogoso, extraño, inmenso,
que hace bullir mi sangre de español...

o también una doble vertiente a su sentimiento:

o expirar de dolor lejos de ti;
o en tu seno adorado y palpitante,
de dicha inmensa y sin igual morir.

Dentro de este mundo amoroso encontramos estrofas que son como un prenuncio becqueriano, a veces modernista, cuando en su felicidad encuentra "toda su casa embalsamada de rosa y de jazmín", y versos con una vivencia aún más moderna:

En mis brazos vencida tu hermosura...

La crítica ha sido siempre bastante favorable a Caro. Menéndez Pelayo le considera como un gran poeta, "por lo profundo e intenso de su vida afectiva". En realidad, de toda su lírica trasciende su "alma grande, tempestuosa y bravía". La hondura y densidad de su pensamiento afloran siempre en los versos, unas veces dentro de un tono reflexivo y filosófico, otras con toda la pasión romántica.

Pocos poetas de la primera mitad del siglo XIX se preocuparon tanto de la estrofa, del ritmo preciso y musical como José Eusebio Caro; pero, a pesar de ello, resulta con frecuencia un poeta áspero, sin grandes aciertos líricos. Lector asiduo de Quintana, Gallego, Lista, Reinoso y Martínez de la Rosa, y de los poetas ingleses, como Byron. Traduce de Béranger *La buena nueva*, y encabeza alguna de sus poesías con versos de este poeta francés.

Su línea estilística oscila entre el neoclasicismo y el romanticismo, y a veces consigue una emancipación métrica que nos acerca a Rubén y José Asunción Silva.

B. V. J.

REVISION DE UNA REVISION

(En torno a Bocángel)

Requiere la descendencia espiritual, como la física, defensa del ataque injusto, de la acechanza taimada. Cuando un libro o un hijo es llanamente combatido sobre la superficie de su vida, a él concierne el azar de tal lucha y a su creador observarla. Ha carecido de aquella circunstancia el lance tendido por el señor Cano, en estas mismas páginas (1), a mi estudio sobre el poeta Bocángel, y sólo por ello me veo obligado a contestarle.

Tres factores son indispensables para que una crítica alcance el rango verdadero de tal: discernimiento en la materia, lectura de la obra y ecuanimidad de juicio. Pruebas incontrastables da el señor Cano de haber carecido de tan elemental preparación a la hora de referirse a mi trabajo, y tan palpables son, tan claramente ellas atestiguan la triple incapacidad de tal juez, que es necesario exponerlas:

Discernimiento en la materia.—No le interesa al señor Cano la situación estética del poeta ni pretende discutir los juicios de la obra en tal plano, y no por falta de deseos, sino de autoridad en ello. En este punto hubiera estribado acaso la verdadera "revisión". Mas el presunto crítico se limita a contar las páginas dedicadas a tan vital aspecto y a concluir que cien son pocas, cual si la cantidad pudiera servir de patrón en los asuntos literarios. (Por la misma razón no es preciso insistir en que son unas doscientas.) ¿Con qué rasero, pues, aplica sus medidas este flamante revisor? No hay que esforzarse: con ninguno. Ha creído ver un libro erudito y, adoptando la elegante postura de los que saben poco, abomina del difícil trabajo, de la existencia de las bibliotecas y de lo que acaso se le represente como una agrupación de detectives literarios. No está de moda ya tal dialéctica.

Lectura de la obra.—La recensión acusa una superficial, mejor una esporádica lectura, en la que, por desgracia, no ha recaído el índice, materia prima de este tipo de crítica. Un claro ejemplo nos lo ofrece el propio corazón de Bocángel, cuyos latidos—dice nuestro hombre—no ha podido encontrar, auscultar. ¿Será acaso por falta de eso que pudiera llamarse el fonendoscopio del alma? Pues desde las primeras páginas del libro (11-12), la presencia de tan tierna víscera se halla laceradamente sentida. ¡Qué difícil, qué complejo el movimiento de este delicado órgano en Bocángel! La ambición lo atrae (págs. 35, 38, 40, 41, 55, 171, etc.) y la renuncia escéptica lo repele (páginas 88, 90, 122, 133, 143, 145, 149, 425, 430) como en una continua sístole y diástole. Lo endurece el orgullo (págs. 42, 43, 86, 94, 407, 437) y lo macera la adulación más servil (págs. 93, 131, 151, 152, 159, 435, 436). Es superficial e intrascendente (págs. 76, 147, 161); pero, a la vez, es uno de los más hondos, amargos, trágicos corazones españoles (págs. 85, 87, 92, 97, 102, 103, 124, 125, 142, 431). A veces lo irriga la holgazanería (págs. 44, 147), y en ocasiones, la más ardiente sangre lo caldea, lo hace bullir tremante (págs. 146, 150). La astucia y la avaricia aburguesada pueden habitar en sus ventrículos (págs. 29, 36, 37, 42, 57, 172), y las aurículas henchirse del desprendimiento más poético. Es, en fin, afectado (pág. 76), amigable (pág. 47), grave (pág. 44), tierno (pág. 87), cruel (págs. 133, 143), como cualquier corazón de carne, en tanto

(1) Cuadernos Hispanoamericanos, número de febrero de 1952.

2 .

que los humanos líquidos lo mueven. Yo no he podido encontrar más latidos ni el señor Cano menos.

Ecuanimidad de juicio.—Casi lo anotado es suficiente ya, pero a veces conviene llegar hasta el final. *Vida y poesía de Bocángel* fué escrita en 1945 y entregada a la imprenta en 1946. Desde este mirador está construída y concebida la obra casi en su totalidad, hecho protestado con toda evidencia en el prólogo (pág. 10). ¿Cómo interpretar, pues, los cómputos que el señor Cano se empeña en situar en 1950? La animosidad—y no mía—es evidente. Por otra parte, en la materia crítica no existen ni benjamines ni rubenes, sino sólo una cadena permanente de percepción poética. Establecer distingos de tal índole sólo encubre una patente aspiración a crear distancias personales.

Pero debo acusarme también de algunas faltas, para que todo quede claro. No he leído, efectivamente, a ningún autor con el nombre de *Becquez,* y defraudando sin duda al señor Cano, confesaré que no me importan los elogios que nadie haga de esa pereza, al parecer de tan decisivo influjo sobre mi crítico y su arte. Sí, en cambio, he tratado a Ripalda, autor que, desconsideradamente, incluye a tan graciosa facultad entre la lista de los pecados capitales. Errores doctrinarios, que llegaron a pesar hasta sobre Bocángel.

Más faltas. En lejana ocasión recensioné con ecuanimidad un libro de poemas (1) de este mi juzgador ahora. No creo haber incurrido allí en delito. Mas, por si acaso, aquí confieso *sub conditione* haberlo hecho, pues puede que aquella vieja mancha haya querido ser borrada ahora superponiéndole otras verdes.

Que, como sabe Dios, oscura es la mirada del recuerdo, muy tortuoso el camino del despecho.

R. B. C.

UNA TRANSCRIPCION MODERNA DEL *POEMA DE MIO CID* Y DEL *CANTAR DE RODRIGO*

Un fuerte dique han encontrado siempre para su difusión las grandes obras literarias de nuestra rica producción medieval: su lenguaje arcaico. Por ese motivo, más de una vez se han intentado modernizaciones de los textos, siendo el *Poema de Mío Cid* el cantar de gesta que más veces se ha querido acercar al llamado gran público, para el que verdaderamente fué escrito en el siglo XII; pero que ahora no puede gozarle por falta de la preparación adecuada. Sucesivamente, Alfonso Reyes, Pedro Salinas, José Bergua y Ricardo Baeza intentaron ampliar el número de lectores del maravilloso cantar de gesta, y lo brindaron en transcripciones modernas, unas en prosa y otras en versos literales, sin que se atendiera al ritmo—tan necesario para conservar el espíritu de los cantares de gesta—más que en la magnífica versión de Salinas. Luis Guarner, como él nos dice en su introducción, ha seguido el ejemplo con su nueva transcripción en verso romance, haciendo lo mismo con el *Cantar de Rodrigo,* por primera vez en los seis siglos que cuenta el famoso poema (2).

(1) En *Cuadernos de Literatura Contemporánea,* fascículo 16.

(2) Anónimo. *Poema de Mío Cid* y *Cantar de Rodrigo.* Prólogo, transcripción moderna en verso romance y notas de Luis Guarner. Colección "Obras Maestras". Editorial Iberia. Barcelona, 1952.

Verso a verso ha ido Guarner transcribiendo el poema al español de nuestros días, sin caer en descuido alguno. Las antiguas denominaciones geográficas han sido cambiadas por las de hoy, y el vocabulario arcaico, remozado y puesto al día; pero conservando con gran conocimiento y tino el espíritu de los dos cantares de gesta y el ritmo de los mismos, al que sólo modifica para darle uniformidad.

Una gran cantidad de notas documentadísimas avalora las dos transcripciones, de las que solamente una es verdaderamente inédita, la del *Cantar de Rodrigo*, pues la otra se publicó el año 1940 en una edición popular editada en Valencia por el Comité Organizador del VIII Centenario del *Poema de Mío Cid*. El éxito de aquel trabajo concienzudo y feliz, que tantos elogios obtuvo de la mejor crítica, y que fué saludado con júbilo por Menéndez Pidal, ha movido al poeta Luis Guarner a intentar lo mismo con el *Cantar de Rodrigo*, que es la verdadera novedad de esta edición.

Ejemplo de la acertada transcripción en romance que nos presenta Luis Guarner pueden ser estos versos, elegidos al azar:

Una niña de nueve años—frente a mío Cid se para: "Cid Campeador, que en buena—hora ceñiste la espada, sabed que el rey lo ha vedado,—anoche llegó su carta con severas prevenciones—y fuertemente sellada. No nos atrevemos a—daros asilo por nada, porque si no perderíamos—nuestras haciendas y casas, y hasta podía costarnos—los ojos de nuestras caras."

R. M.

SEIS RELATOS, DE JORGE ICAZA

Publicado por la Casa de la Cultura Ecuatoriana, nos llega un volumen que recoge *Seis relatos*, de Jorge Icaza (1), continuadores de la línea iniciada por este autor al tratar el género narración corta en su primer volumen, *Barro de la sierra*, aparecido en 1933.

Seis relatos es la historia de otras tantas muertes, y a esta realidad respondía el título originario de la obra: *Seis veces la muerte*. Son seis muertes exasperadas, entre la violencia y la sangre, que en algún caso nos recuerdan a Faulkner. Efectivamente, hay algo que es común a los dos escritores: ese coraje con que brota la sangre de un cuerpo abierto en heridas hasta la muerte. Y aquí, en el caso de los relatos de Icaza—en cuatro de ellos especialmente—, esa sangre lo es de raza oprimida, de pueblo vejado, pero temeroso, siempre cobarde. Natural esa fuerza con que escapa la vida, porque este escapar ya no es huída inútil, sino liberación. Pero es negro el destino del indio, porque del otro lado esperan los malos espíritus enfurecidos siempre, sin razón, pero con derecho. De este modo, Icaza nos presenta al indio sumido en una sima sin horizonte posible. Y no tiene solución este estado de miseria y de desventura en que vive la indiada, porque al desprecio de que son víctimas sólo oponen su pusilanimidad, esto es, nada.

En síntesis, es esto lo más destacado en el conjunto de las historias: la

(1) Jorge Icaza: *Seis relatos*. Editorial Casa de la Cultura Ecuatoriana. Quito, 1952.

cobardía del indio. Una sola vez, el autor nos promete la figura redentora de un héroe: "El nuevo San Jorge", "el más bueno... El más fuerte... El más sabio... El más hermoso... El más santo...". Así lo han llamado los más pobres indios y cholos, oprimidos hasta el hambre y la muerte por "el amo, su mercé, patrón grande", el dragón. Sí; él será el nuevo San Jorge. Pero él es también, antes que nada, el loco del pueblo, cuya exaltación, animada por un talismán, que es para él la seguridad de ser el más hermoso, el más santo, habrá de ser instrumento de liberación de los otros, de todos. Mas he aquí que un solo momento de cordura en nuestro héroe le hará caer en la mayor de las vilezas: muerto el dragón a sus manos, se constituirá en dragón más terrible aún, porque éste sí que salió del último rincón de la miseria, en donde el odio crece como planta salvaje y venenosa. Nada mejor cabe esperar; también el posible salvador se pierde, se convierte en opresor: así, "taita amito, su mercé, patrón grande", muriendo bajo el látigo del héroe vengador, "miró cómo se acercaba el cholo, y al observarle e identificarle con su antiguo esplendor, con sus viejas maldades, con sus atributos de dragón, comprendió que su vida se prolongaría en el asesino, con todo el ritmo, con toda la ciencia y hasta con los menores detalles de su astucia, de su orgullo. "No moriré", se dijo, y experimentó con clara nitidez una dulce pereza en los músculos...".

Mamá Pachá es quizá la mejor de estas historias, no ya por el tema—de un patetismo impresionante—, sino por la técnica de la narración. Ignoro el orden en que fueron escritos los seis relatos: posiblemente en el mismo en que aparecen en el volumen. Sin embargo, en *Mamá Pachá,* el segundo de ellos, el lenguaje ha alcanzado grandes posibilidades expresivas. Y si en otras páginas se advierte cierta falta de frescura en la frase, aquí la emoción de las palabras, su ruido, su pesantez nos sobrecogen, haciéndonos participar de ese horror ciego que empuja a la indiada a correr como enloquecido tropel de bestias huyendo de un espanto mínimo. La ternura, esa ciega ternura animal que acompaña a todo oscuro temor, se expresa por medio de titubeantes diálogos, en los que los diminutivos tienen el papel más importante:

—*Aquí, aquí parece vivita la tierra...*

—*No.*

—*Está húmeda.*

—*Está muerta, mamá.*

—*¡No todavía!*

—*Pero se ha puesto amarilla.*

—*Como huesos de mortecina.*

La misma tierra—carne de la carne del indio—, reseca, amarilla, quemada, de perfil agreste en las cumbres, de densidad pantanosa en los abismos, les es hostil en su diario convivir. Está dura, reseca, y además: "No quiere beber el agua, taita." Sangre quiere la tierra.

* * *

Distinto por el tema, el ambiente, los personajes—aquí ya no aparece el indio—es *Rumbo al Sur.* Sólo el deseo de dar reunida en un volumen la última producción de Jorge Icaza, en el género de narración breve, puede explicar su inclusión en este libro. También aquí la intención del autor ha sido la de presentarnos la desnudez de los pobres de espíritu. También en *Rumbo al Sur* hay carne abierta en heridas, desgarrada; pero esta vez en medio de la

ciudad, no ya en ese clima de primitivismo ancestral que es la indiada. En esta narración es la ciudad lo que aparece, con su miseria nocturna de tabernas y burdeles, y una historia de realidad diaria, vulgar, de desenlace sabido de antemano, pero que se salva por la potencia del grito final de una mujer.

En suma, nada más que seis muertes, seis veces Ella, en un alucinado ambiente de desastre, de calamidad. Al narrador lo olvidamos a través de las páginas por él escritas. Pasamos entre toda esa gente, miserable, enferma, que huele a "mortecina", porque en ella la muerte va haciéndose poco a poco durante toda la vida. Pero ¿qué hacer de ella? Jorge Icaza describe, relata, no busca una respuesta. ¿Plantea acaso una pregunta? En todo caso, nos presenta, con realismo admirable, como magnífico narrador, seis maneras de muerte en un mundo que no podemos ignorar. Y esto es mucho.

J. A. V.

COLABORAN:

MANUEL FRAGA IRIBARNE
EMILIO LLEDO
ENRIQUE CASAMAYOR
BENITO VARELA JACOME
RAFAEL BENITEZ PRADO
RAFAEL MORALES
JOSE ANGEL VALENTE

COLABORAN EN "ASTERISCOS":

CARLOS TALAMAS LOPE
JOSE CAMPILLO
RAMON CRESPO PEREIRA
ENRIQUE WARLETA

LA VERDAD POLITICA DE DIONISIO RIDRUEJO

* * * *Ex abundantia cordis os loquitur.* Un proyecto inicial de glosar unas conferencias de Dionisio Ridruejo en el Colegio Mayor Nebrija ha de ser sustituído por una glosa del mismo Ridruejo, a quien las glosas—las verdaderos glosas—de don Eugenio d'Ors diputaron por uno de los más altos poetas del tiempo, hace ya algunos años. Hay que hablar de Ridruejo y no de las conferencias de Ridruejo, porque Dionisio empieza a hablar con una sencillez pasmosa, sin concederle importancia, sin énfasis, sin más que una pequeña cuartilla, donde ha apuntado los epígrafes de los temas. Empieza a hablar, llega al término habitual de una conferencia: una hora, continúa tres cuartos de hora más, concluye y nos quedamos con ganas de seguir oyéndole. He aquí la razón de la sentencia latina que encabeza estas líneas: de lo que abunda el corazón, habla la boca. Hay en sus palabras un sentimiento verdadero de España, y detrás, una meditación y una lucha de todos los días. Basta, pues, sencillamente, comenzar a hablar, sin artificio ni técnica, pero con la natural belleza de estilo de quien se ha educado en la poesía. Al oírle, los rostros de los universitarios se iluminan de entusiasmo, se percibe que una inmensa fuerza potencial puede brotar de ellos. Se siente lo que España pudiera ser al ver cómo con esta claridad, con este rigor, se enjuicia objetivamente su historia y se va a buscar el venero de sus calidades auténticas. Si, ceiertamente, sólo la verdad puede hacernos libres, toda la fuerza humana de este estilo político de Dionisio Ridruejo reside en que propugna una política de verdad.

Sobriedad y abnegación caracterizan el pensamiento de Ridruejo. Sobriedad, por cuanto ha sabido desprenderse de su natural poético, no fomentando cierta suplantación que quiere hacer de la verdad histórica una verdad poética. A los pueblos los mueven los poetas, pero los convencen los pensadores. Abnegación, por cuanto que Dionisio, combatiente, con pasiones de combatiente, ha sabido prescindir de la nostalgia o el enfrentamiento de quien ha vivido la lucha. Hijos de hombres de izquierdas o de derechas, estos muchachos universitarios han nacido fuera del antiguo esquema bipolar de la vida española. Todo sentimiento de una política española ha de ser abordado en ellos con la verdad y el impulso conciliador de una doctrina total. Quien piense o cuente con la división de derechas e izquierdas como estímulo a una política futura, sabe que cuenta con algunos de los padres de estos muchachos que vivieron y encarnaron esta dualidad. Un futuro éste, ciertamente, mucho más breve y más comprometido, más ligado, que el impulso juvenil, que, por juvenil, es libre, generoso y tiene años por delante.

Ciertamente que estas conferencias, por su carácter privado, no son historiables, pero su importancia está perfectamente compensada por el valor de hombres como Dionisio Ridruejo. Acaso estas líneas y este elogio tengan su base en un personal afecto. Pero ¿no es bastante significativo que el que esto escribe haya escogido en su afecto a Dionisio Ridruejo, y con él muchos de los que le rodean? No se elogia el peso intelectual de Dionisio por ser amigo, sino que es amigo por ser hombre ejemplar y porque habla así, sencillamente, sin concederle importancia. Su espontaneidad brota no por virtud carismática, sino porque no tiene necesidad de traducir la natural fluencia de la verdad a otro lenguaje.

C. T. L.

POLEMICA Y POLITICA EN TORNO A UNA LETRA

* * * ¿La "jota" o la "equis"? ¿"Méjico o México"?... Desde luego, para Ríaz-Retg, el prestigioso periodista catalán, cuyos artículos aparecen en un gran número de publicaciones hispanoamericanas, no hay duda. Debe escribirse "Méjico" y no "México", "mejicano" y no "mexicano".

Y vaya que defiende su tesis con energía. Aun tolera que se emplee la "x" en aquellas palabras, a pesar de la incongruencia "lingüística, fonética, semántica y gramatical", en países hispanoamericanos. "Es—dice—una consecuencia del dejar hacer y no saber reaccionar, y una influencia que desborda de Norte a Sur en libros y periódicos, con tanta mayor frecuencia cuanto más cercanos están los países contaminados." Pero lo que ya estima intolerable es que aparezcan alguna vez en publicaciones españolas, "incluso en alguna prestigiosa revista de defensa y expresión hispánicas".

Díaz-Retg sabe bastante de estas cosas del lenguaje. No hace mucho que publicó, casi simultáneamente, dos libros: *El español, lengua universal* y el *Diccionario de dificultades de la lengua española.* Y no puede ser considerado como un academicista a ultranza, sino que, por el contrario, por su apertura, a la vez, a la dimensión cultural europea y a la americana, concibe la lengua como un organismo vivo, en perpetuo devenir, en constante evolución y enriquecimiento.

Pero también por ello es más riguroso en lo que entiende que no tiene justificación, "lo que es—afirma—insensato y contradictorio", como, por ejemplo, el que en la palabra "Méjico" y sus derivados se mantenga el signo "x" donde la pronunciación es de "j".

Veamos por qué. En apoyo del empleo de la equis dicen sus partidarios que los aztecas pronunciaban algo así como "Meshíco". Bien. Esto, aun siendo verdad, no atañe al fondo de la cuestión. Sería un arcaísmo resucitado que habría que aceptar con todas sus consecuencias. O sea decir, escribir y pronunciar "Meshíco" y no Méjico, pero no emplear la "x", puesto que tampoco sería su sonido—de "cs"—la transcripción del fonema exacto. Y más aún cuando los aztecas no tenían alfabeto que pudiera cimentar el empleo del signo "x".

Habría otra razón. La de que los españoles escribían "México", y durante mucho tiempo la equis se pronunciaba como la jota en multitud de palabras. Esto es verdad. Pero también lo es, señala Díaz-Retg, que, en 1817, la Aca-

demia determinó que el sonido gutural que la "x" había tenido hasta entonces, en algunas voces, fuera remitido a la "j", suprimiendo el acento circunflejo que se colocaba sobre la vocal siguiente a la "x" para distinguir esta pronunciación de la gutural.

Entonces, pues, y segun afirma Alfonso Junco, resulta que la "j", como signo exclusivo de su pronunciación gutural, es más moderna que la "x", y ésta quedaría, así, como un resto de primitivismo, de anquilosamiento, de espíritu reaccionario. "Escribir México con equis es lo anacrónico. Escribir Méjico con jota es lo progresista."

Claro está que los que hacen de México, escrito a la antigua y pronunciado a la moderna, símbolo vivo de una actitud digamos política, no carecen de razón. Pero su razón es histórica, simplemente. Más bien que razón, lo que les abona es un sentimiento, que, a poco que se hurgue en él, se vuelve contra los que lo siguen. Pues si hemos quedado en que ese "México" no transcribe rigurosamente la voz azteca, no hace otra cosa que perpetuar la grafía española, la grafía española de los tiempos virreinales. Mas es esta época, esta larga época, la que quieren negar los sectores indigenistas... Y la consecuencia es que Junco y Díaz-Retg tendrían razón: lo progresista sería escribir Méjico... con jota.

¿Quién está en lo cierto...? Parece que Díaz-Retg no anda descaminado. Yo, por lo menos, así lo creo. Y he formado un propósito firme de enmienda, puesto que también había escrito más de una vez México, con equis...

Esta vez será la última.

J. C.

EL LENGUAJE DE LAS ABEJAS

* * * La fantasía poética de los cuentistas se ha complacido en hacer hablar a los animales, y hasta en imaginar un personaje de ficción que entendía su lenguaje. Sabemos ahora, por lo pronto, que las abejas hablan, con lo que resulta, como era de prever, que la realidad desborda y supera a lo ficticio. Lo cual nos hace pensar que los poetas preceden a los científicos, y que tal vez no esté lejano el día en que otros descubrimientos nos permitan penetrar en el mundo abisal del perro, del caballo, del gato...; en una palabra, de todos esos seres tan próximos al hombre, cuya naturaleza nos sume en un mar de cavilaciones y de misterios.

Ya en 1922, Karl von Frisch, el desvelador del secreto sobre el lenguaje de las abejas, dió a conocer algunos resultados importantes. Un cierto escepticismo tolerante acogió las palabras del sabio. Pero han transcurrido dos generaciones y el investigador germano ha dado a luz el sistema completo de sus logros. Esta vez, un sentimiento de admiración respetuosa ha tenido que aplaudir la obra insigne. Demos algunos datos sumarios acerca de los hallazgos de von Frisch.

Ni que decir tiene, se trata de un lenguaje "expresivo", "sin palabras", cuya función comunicativa se logra de manera simbólica e intramundana, dentro, pues, del "mundo" en que se desarrolla la vida de esos minúsculos organis-

mos, dotados de perfecciones admirables. Hablar es decir algo a alguien. Esto es lo que importa. La gran faena de von Frisch ha consistido, justamente, en desvelar el misterio de los significados de los simbolismos usados por las abejas en su labor comunicativa. Tal desvelamiento es una verdadera penetración en el secreto de la Naturaleza, como vamos a patentizar con la noticia de los métodos descubiertos por el sabio naturalista.

Los elementos simbólicos con que se expresan las abejas son de dos clases: 1.ª Una serie de movimientos circulares, que von Frisch denomina *Rundtänz* (danzas); y 2.ª Unas trayectorias en forma de ochos descritas por el insecto de forma continua, con vibraciones del abdomen, cuyo número va decreciendo sucesivamente (*Schwanzeltanz*). Mediante estos dos procesos, la abeja es capaz de comunicar su mensaje a otros insectos y, en particular, al ser inteligente capaz de comprender su lenguaje. Para captar el significado de esos "bailes", la abeja receptora se coloca detrás de la "danzarina" y repite, a la vez que ésta, todos los movimientos, incluso las vibraciones abdominales. Como es natural, lo que se transmite en el caso de los industriosos insectos de que nos ocupamos son noticias relativas a la localización y distancia de cosas importantes dentro de su orgánica economía: flores que libar, posición de la colmena, etc. Tales mensajes sólo pueden darse durante las horas diurnas, pues el padre Sol desempeña un papel primario, como origen de coordenadas de un sistema "polar" utilizado por las abejas. Imaginemos una línea recta que uniera a la colmena con el Sol. Situemos en esta trayectoria ideal, entre aquélla y éste, una tacita de miel. La abeja mensajera ejecutará entonces danzas en forma de ocho dispuestas verticalmente, es decir, de modo que los lazos del mencionado signo arábigo se sitúen simétricamente respecto de un eje vertical con respecto al lugar geográfico, y de manera que la línea de unión de dichos lazos resulta descrita *hacia arriba*. Las vibraciones abdominales comunicarán las distancias a que se encuentra la miel. Si repetimos el experimento, pero situando el jugo azucarado de modo que la colmena quede ahora entre la miel y el Sol, todo sucederá lo mismo, salvo que el trozo vertical será recorrido *hacia abajo*. Por último, imaginemos que la recta que une la orcita de miel con la colmena no contiene al Sol, y que las dos rectas forman un ángulo agudo. En este caso, la línea vertical del "ocho" de la Schwanzeltanz *se inclina justamente en dicho ángulo*.

El mismo von Frisch fué sometido por sus hijas a un experimento, a fin de probar su maestría como genial intérprete de la lengua de las abejas. Con sólo un error de pocos metros, von Frisch salió triunfante de la "maliciosa" prueba filial.

La inteligencia de las abejas es, empero, incapaz de superar ciertas dificultades. Por ejemplo, las que resultan de localizar la tacita de miel a cierta altura del suelo. Hay, pues, un *geotropismo* connatural al insecto. Esta dislocación de las circunstancias del "mundo" de las abejas es, realmente, anormal. No extrañe que entonces "falle" su lengua, que no da para tanto... Gracias a Dios, el único animal racional y locuente es el hombre.

R. C. P.

UN ROMANCE DE ESPAÑA Y DE MEJICO

* * * Estábamos leyendo en la revista *Universidad de México* un magnífico estudio de Vicente T. Mendoza, del Instituto de Investigaciones Estéticas de la Universidad, titulado "El romance tradicional de Delgadina en México", y nos acordamos en seguida de esta historia conocida por nosotros. Uno se pregunta siempre si valdrá la pena seguir insistiendo en lo mismo: que España y los pueblos hispanoamericanos tienen conexiones en todos los órdenes. Y parece que estamos "descubriendo el Mediterráneo". Pero cuando nos enteramos con asombro de muchas cosas que se dicen por ahí, y del desconocimiento fabuloso de la Historia Universal—todavía quedan muchos que, hablando del Descubrimiento de América, se preguntan qué tuvo que ver España con eso—, creemos que hay que seguir "descubriendo el Mediterráneo".

Mendoza nos hace en el número 69 de *Universidad de México* el regalo maravilloso de un buen trabajo de investigación folklórica, en el que se ponen de manifiesto las relaciones hispanomexicanas a través de la Historia. El romance de Delgadina cuenta, como es sabido, el amor incestuoso que ésta provocó en su padre, la negativa de Delgadina, su prisión y su muerte, yendo derecha al cielo, mientras que su padre se condena en los infiernos.

Traza el autor la dispersión geográfica que ha tenido el romance, trasladado de España a América, y señala que casi se perdió en Méjico, para reaparecer en 1922, con gran vigor, en forma de romance y en forma de corrido mejioano. Esta es la forma más original de un romance para nosotros los españoles: el rey moro, que es el padre en otras versiones, se ha convertido en un ciudadano que lleva a su hija Delgadina "a misa a la ciudad de Morelia", y, al final, el padre se va al infierno "con el demonio mayor".

El estudio que hace de los cuatro caminos que ha recorrido históricamente el romance a lo largo de todo Méjico, complementado con un mapa, demuestra la gran documentación con que está hecho este trabajo, y es interesante observar las variantes que toma el romance al pasar de un pueblo a otro.

Al final del artículo, Mendoza habla de una versión "que solamente aparece en el Estado de Tabasco, y una curiosa variante en Tixtla, Gro. La heroína aparece con los nombres de Angelita o Angelina..." En España se conoce también esta versión con el nombre de Adelina, del que Angelina puede ser una variante o corrupción. Nos referimos a "Rey moro tenía tres hijas...", recogido en su *Cancionero judío* por Arcadio de Larrea. Las primeras estrofas comprueban la igualdad de estas variantes del romance de Delgadina, ya que ambas difieren del comienzo corriente.

Dice la versión mejicana:

Había un rey con tres hijitas
donde los moros mandaban,
y la más chiquitita
Angelina se llamaba...

La versión judía reza así:

Rey moro tenía tres hijas,
todas tres como la plata,
y la más pequeña de ellas
Adelina se llamaba...

El resto del romance prueba también la igualdad en muchas de sus frases.

E. W.

INDICE

En páginas de color, un trabajo de Diego Sevilla Andrés sobre *El pensamiento internacional de Donoso Cortés.*

EL PENSAMIENTO INTERNACIONAL DE DONOSO CORTES

POR

DIEGO SEVILLA ANDRES

1. Un político que lo sea por vocación y no de oficio se plantea los problemas de su patria desde el doble punto de vista interno y exterior. No se produce esta bifurcación de perspectivas por el argumento de Schmitt que condiciona la unidad interna a la problemática agresión exterior, sino porque cada comunidad política no sólo vive en sí y ha de robustecer constantemente su personalidad, sino en relación ineludible con otras realidades políticas sustantivas. Aun en las épocas de mayor aislamiento político, la vecindad geográfica y la actividad mercantil obligan a una constante relación entre pueblos, con la consecuencia obligada de seguir una norma fija o, al menos, tener una línea de conducta que algún día se ha de aplicar. La previsión internacional es necesaria con una fuerza mayor que la interna, pues no hay ocasión, a menudo, de escoger el momento ni la forma de actuar; por esa razón el pensamiento exterior de un político lo define acabadamente, y sólo adquiere madurez e importancia cuando la conciencia de la realidad interior está conclusa.

En uno y otro caso, es decir, se trate de política interna o extranjera, sólo es posible lograr una doctrina merecedora de atención cuando se dan en el hombre de gobierno ciertas cualidades excepcionales. Todo político debe tener cariño al pueblo que rija, porque si es precisa la meditación amorosa para conseguir el saber profundo de las cosas, es más necesario el cariño hacia la comunidad política cuando se ha de operar como cirujano o pedagogo sobre su carne. Pero no basta esta condición subjetiva para lograr plena conciencia de las necesidades de un Estado, sino que se hace preciso que a ella se unan el saber histórico profundo del pasado propio y ajeno y el contacto frecuente y añejo con los negocios públicos. Es así como puede salvar el hombre de gobierno el doble escollo de la utopía y el rastrero realismo, que tiene a menudo más del primero que de lo segundo.

Los requisitos enumerados más arriba tienen cumplido acabamiento en don Juan Donoso Cortés, marqués de Valdegamas, figura excepcional del pasado siglo, y a cuyo pensamiento internacional dedicamos este breve trabajo.

Donoso Cortés es hombre de vastas y seguras noticias sobre multitud de autores.

La huella de San Agustín y Bossuet es en él profunda, de la misma suerte que la tomista a través de su autor favorito, fray Luis de Granada. Los filósofos griegos, en el límite concreto que su época permitía, Hobbes y Locke entre los ingleses, Rousseau y Montesquieu y los tradicionalistas franceses, sin olvidar a los doctrinarios de la vecina República, se encuentran citados con

Como homenaje al insigne pensador hispano, cuyo centenario se ha cumplido y celebrado con gran solemnidad en España en el presente mes de mayo, publicamos en nuestras páginas de color este interesante trabajo sobre el pensamiento internacionel de Donoso Cortés, al que, en números sucesivos, seguirán otros que estudien la rica personalidad intelectual y humana del gran estadista y teólogo.

seguridad y no por referencia en todos los trabajos que de él tenemos noticia (1).

La preocupación por la Historia aflora a sus veinte años en la carta a don Jacinto Hurtado, que le ofreció la cátedra de Humanidades que había de funcionar en un Instituto de Cáceres. Años después, sus estudios sobre Vico (1838), y más tarde los *Bosquejos históricos* (1847), indican que su preocupación por lo exterior no fué cuidado juvenil, sino idea aledaña a toda su etopeya. Más importante que la genérica información, en muchos casos profunda, sobre los autores anteriores es la huella imborrable que en todo su pensamiento deja el de Jorge Federico Hegel. Para el estudio de la influencia del filósofo alemán sobre Donoso nos faltan elementos que indiquen la fuente directa, o mediata, del conocimiento. No cabe duda que antes de su estancia en Berlín (1849) sabía bastante del autor alemán, saber que no estaba limitado en nuestra patria a Donoso y sus amigos, sino que tenía más amplia difusión que la por nosotros conocida a través de Menéndez y Pelayo, que en éste como en tantos otros aspectos de nuestro siglo XIX está pidiendo a gritos, más que alabanzas que no se le regatean, un esfuerzo parejo al que realizó (2). Que Hegel era conocido en nuestra patria, y hasta que podía ser su pensamiento un peligro para nuestra juventud, está sobradamente probado por referencias concretísimas. Rico y Cornet dedica a la juventud española un trabajo erudito para combatir el panteísmo que aportan obras extranjeras y el error protestante que viene de Prusia, donde Hegel, desde hace veinticinco años, es maestro de las Universidades alemanas (3). Unos años antes de la publicación del trabajo de Rico (1841), don Fermín Gonzalo Morón, gran amigo de Donoso, que tuvo en nuestro hombre un cariñoso crítico, explicó en Valencia y Madrid la doctrina hegeliana, resumiendo sus lecciones en una *Historia de la Civilización* (4). Quizá fuese González Morón quien pusiera al marqués de Valdegamas en trance de conocer no sólo a Hegel, sino a Gans y otros pensadores germanos, pero lo cierto es que hay en Donoso no sólo una simple referencia erudita, sino un conocimiento acabado y completo en cuanto se refiere a la entraña misma de plantear los problemas, hecho que queda muy claro con la más ligera lectura de las obras de nuestro autor, en las que salta a la vista la frecuente utilización del método dialéctico de manera reiterada y precisa (5).

Tenemos en el marqués de Valdegamas, por los rasgos apuntados, que piden más largo espacio de examen, aunque no de justificación, plenitud de forma con que abordar el tema difícil de la política en sus dos vertientes:

---

(1) Las citas a las obras de Donoso están tomadas de la edición de la *B. A. C.*, 2 tomos. Madrid, 1946.

(2) En este extremo, como en otros muchos de nuestra historia decimonónica, Menéndez y Pelayo está sin superar. Elías de Tejada (F.), en *El hegelismo jurídico español* (Madrid, 1944), se limita a glosar eruditamente las referencias de Menéndez y Pelayo en el volumen VI, c. III, 1, de la *Historia de los Heterodoxos españoles* (Madrid, 1948).

(3) Roca y Cornet (J.): *Ensayo crítico sobre las lecturas de la época.* Barcelona, 1847; 2 tomos. Las referencias a Hegel y sus discípulos, en los capítulos XVIII al XXII.

(4) La obra de Gonzalo Morón se titula *Curso de Historia de la Civilización de España,* 6 tomos, 1841. Donoso se ocupó de la obra en su estudio sobre la civilización de España, *O. C.*, I, 931 y ss.

(5) Para el sentido en que utilizamos el método dialéctico en relación con Donoso, vid Croce (B.): *Lo vivo y lo muerto de la Filosofía de Hegel.* Buenos Aires, 1943; c. I y II.

interna y extranjera. No acaba aquí la preparación que Donoso posee para empezar su obra. Tuvo también un saber de los hombres y en los negocios públicos que sólo con el trato de aquéllos y la esperanza en los últimos se puede lograr. Entre 1833 y 1835 se relaciona con los moderados desde un cargo de confianza; en 1836 son suspendidas sus Lecciones del Ateneo, quizá por el contacto con los doceañistas, que volvieron de la emigración. En 1840 es el hombre de confianza de María Cristina y redactor de su *Manifiesto*, y desde la última fecha no cesa de estar en situación preponderante para conocer los negocios del Estado. Trató a los hombres más conspicuos de España y a los políticos más avisados de París y Berlín (6). Pudiendo de tal manera saciar su curiosidad política, que le lleva a desear el poder sin alistarse en las banderías de intereses o partidos, sino manteniéndose en el aislamiento de su postura, que si conduce al fracaso de su propósito, no marchita su ideal ni anquilosa su pensamiento (*Ley Electoral*, I, 198).

Por esta causa se conjugan en Donoso la presbicia y la miopía. Por ver su momento en los más precisos detalles, conoce y propugna la solución concreta de cada hora, y por su aguda presbicia, sitúa en el futuro las personas con la seguridad del autor que escribe el último acto de una tragedia.

Es moneda corriente, en la interpretación de Donoso, fijar alrededor del año 1848 el cambio radical de postura, que le dió una plena seguridad profética del tiempo, que cambiaría de la raíz a la cabeza toda su teoría, afiliando esta segunda época a la muerte de su hermano o a la Revolución francesa, que terminó con la monarquía doctrinaria. Es el mismo Donoso quien proporciona a los que ligeramente lo estudian indicios que justifiquen la división en dos épocas absolutamente diferenciadas en su vida. En su conocida carta a Montalembert (26-4-1849) se cree en la obligación de declarar "ingenuamente que mis ideas políticas y religiosas de hoy no se parecen a mis ideas políticas y religiosas de otros tiempos. Mi conversión a los buenos principios se debe, en primer lugar, a la misericordia divina, y, después, al estudio profundo de las revoluciones" (II-210). Sin embargo, poco antes había recogido sus escritos políticos, a los que mesuradamente colocó la siguiente advertencia: "Resuelto por otra parte a seguir de hoy más nuevos derroteros y rumbos en las ciencias sociales y políticas, ha creído que esta colección podía servir para señalar a un tiempo mismo el término de una época importantísima de su vida y el principio de otra que no ha de ser menos importante" (7). En nuestra tesis doctoral hemos apurado la observación para hacer patente que no existen dos épocas absolutamente diferenciadas en la vida de nuestro hombre, y en el curso de este trabajo procuraremos citar obras anteriores a 1848 para que queden muy en claro la madurez y concordancia de las ideas del Donoso anterior y posterior a la tragedia. Sin embargo, basta considerar el tono de la carta a que se ha hecho mención para ver que se halla pletórico de un *pathos* romántico tan extraordinario que hace insincera una confesión, o quizá que abulta los errores de antaño, con la misma seguridad con que el hombre nuevo paulino recuerda las más pequeñas ofensas a Dios del hombre viejo,

(6) Vid. la biografía de Schramm (E.) *Donoso Cortés; su vida y su pensamiento*. Madrid, 1936. Es interesante para la estancia en París el artículo de Tovar en *El Español*, 12-12-1942, y para la de Berlín el trabajo de Schmitt "Donoso Cortés, en Berlín", reproducido en *Positionem und Befriffe*, Hamburgo, 1939; incluído en el vol. *Interpretación europea de Donoso Cortés*, 1952.

(7) Advertencia a la *Colección escogida de los escritos del excelentísimo señor don Juan Donoso Cortés, marqués de Valdegamas*. Madrid, 1848; 2 tomos.

en las que solemos parar cuidado la mayoría de los mortales. Pero más que la carta, importa el prefacio a sus obras, que aquí se ha citado, donde en verdad enmarca la importancia de su conversión reducida a llevar a la última consecuencia política sus ideas religiosas, pasando de ser un cristiano ñoño superficial a lo Chateaubriand a apóstol de la fe católica (8).

Lo que hace particularmente precioso su pensamiento, para nosotros, es que toda la preparación a que se ha hecho referencia fructifica en obras de madurez en los cinco años escasos que van de la Revolución del 48 a su muerte. Por dos motivos es aleccionadora su actitud. De un lado, 1848 plantea el *tema de nuestro tiempo;* Donoso le da, por su parte, la versión única al entonces novísimo problema.

La revolución de febrero en Francia tiene, a pesar de su fracaso inmediato, dos objetivos que no ha de abandonar jamás: la nacionalización auténtica de la clase baja, o sea la conversión de la realidad política burguesa en una comunidad también política que abarca las capas inferiores de la población, lo que supone participación de todos los ciudadanos en las tareas del Estado y una ordenación justa del mismo. El segundo problema que el 1848 plantea es de carácter internacional. Aun siendo primeriza en aquella fecha, la Asociación Internacional de Trabajadores ya es un organismo de agitación. que no se limita a fomentar los desórdenes en este o el otro país, sino que comprende (como los burgueses del 89 vieron en su tiempo) que es necesario ampliar el campo de la controversia entre las clases para que ésta sea eficaz. Ambas facetas de la cuestión se perciben con agudeza por Donoso Cortés, y de ahí sus consideraciones sobre Europa y los bloques en pugna de Oriente y Occidente, entonces en contraste dialéctico y no existencial. Su éxito se debe a ofrecer la única solución posible a la trágica aporia del mundo de su tiempo; él comprende antes que nadie que hay una parte de razón en la postura revolucionaria o, como él la llamaba, filosófica.

Lo que después se denominaría marxismo está en lo cierto cuando mantiene la existencia de verdades objetivas más allá del libre examen y discurso de los hombres y, sobre todo, cuando comprende que la seguridad política descansa en la certeza teológica. Carlos Marx dió a este profundo pensamiento un giro materialista, pero la economía no deja de ser en su sistema la última *ratio* que justifica el porqué de las acciones del hombre y del Estado. Se enfrenta, así, con toda la teoría liberal y discutidora, cuyo punto básico es someter todos los problemas a una controversia verbal que acaba, indefectiblemente, en la justificación de nuestras acciones a base de la concordancia con la ley, que no es más que el acuerdo de la mayoría. Mannhein encuentra la quiebra de nuestra época en la falta de verdades absolutas (9), y Donoso ya vió mucho antes que de una parte está el error y de otra la verdad, y que aquél, en el orden político, no es sólo el dogma opuesto a lo verdadero, sino el que niega la posibilidad de que haya algo indiscutible como una afirma-

---

(8) Vid Leturia (P.): "Previsión y refutación del ateísmo comunista en los últimos escritos de Juan Donoso Cortés: 1848-1853". *Gregorianum*, año XVIII, vol. 18. Roma, 1937. Citado por Westemeyer (P. D.): "Donoso Cortés". *Staastmann und Theologe. Eine Untersuchung seines Einsatzes der Theologie in die Politik*. Munster, 1940; pág. 16.

(9) Vid. *Diagnóstico de nuestro tiempo*. México, 1946. En el mismo sentido, Conde (F. J.), "Sobre la situación actual del europeo", en *R. E. P.* Madrid, 1949; núm. 45.

ción primera en nombre de la cual se imponen las obligaciones y se conceden los derechos.

Al adscribirse Donoso decididamente a una postura dogmática en el orden social, es porque cree que hay una constitución natural de las sociedades que no mengua la libertad humana, como el hombre está naturalmente constituído sin que por ello quiebre la raíz de su libertad. El paralelismo entre afirmaciones religiosas y políticas iniciado por Bonald queda notablemente enriquecido en el pensamiento de Donoso Cortés, como Palacios apunta (10). Ahora bien: esta rigidez ideológica no conduce a una igualdad de ordenación entre todos los pueblos, como el liberalismo quería, sino a una peculiar constitución, la mejor para cada uno, no sólo en el espacio, sino en el tiempo. De ahí su teoría de la dictadura, engarzada en la completa visión del hombre y de la sociedad.

El entendimiento puede aislar, afirma el marqués de Valdegamas, tres fenómenos que coexisten en la Historia: el hombre, la sociedad y el gobierno, de los cuales dos subsisten y el tercero no es más que la relación entre ambos; "una realidad histórica" que sólo puede valorarse en función de los otros elementos (*Lecciones*, I, 221, 212).

El hombre no es un ser acabado y perfecto, al que sólo turban los agentes exteriores, según quiere Rousseau, sino un ser en equilibrio inestable y con contradicciones, que van del nacimiento al sepulcro, que son hijas de la lucha entre inteligencia y libertad (en las *Lecciones del Ateneo*), y consecuencia de la caída original (en el *Ensayo*). Esta inarmonía halla su remedio en la cruz, por la que el hombre adquiere la virtud de convertir los males en beneficios (*Ensayo*, II, 367).

Si la sociedad es un producto de la inteligencia del hombre, habría de ser uniforme en todos los tiempos, pero si el hombre es agente libre además de racional, la libertad, al poner en peligro la seguridad que la inteligencia proporciona, introduce en la vida política un nuevo elemento de carácter arracional: el sentimiento. El hombre de Donoso obedece a fuerzas oscuras, a sentimientos inaptos para una clasificación esquemática, pero que tienen reflejo en la vida social, aunque muchas veces sea imposible encontrar su origen y muchas más aclarar el porqué de su obra. Lo instintivo se ofrece en un instante como ley de las reacciones (*Lecciones...*, I, 320), en otro como un termómetro religioso y político que aprovecha a los Gobiernos para saber el límite del ejercicio de su poder. "Señores—decía en el Congreso—: no hay más que dos represiones posibles: una interior y otra exterior, la religiosa y la política. Estas son de tal naturaleza, que cuando el termómetro religioso está subido, el termómetro de la represión está bajo, y cuando el termómetro religioso está bajo, el termómetro político, la represión política, la tiranía, está alto. Esta es una ley de la Humanidad, una ley de la Historia" (*Discurso Dictadura*, II, 197). Con ella cierra su acariciada idea de la repercusión del mundo físico en el mundo moral, y viceversa (*Discurso Cáceres*, I, 57; *Consideraciones...*, I, 98).

Pero no todo es instintivo en la vida política, sino que hay una gran parte de actuación racional y previsible. Si la Providencia está como poder activo en todo el pensamiento donosiano, el hombre se encuentra obligado a una lucha continua por conseguir la estabilidad que la sociedad exige. Cuan-

(10) "Bonald o la Constitución natural de las sociedades", en revista citada en nota anterior, pág. 89.

do tiene la seguridad de que naturalmente el mal triunfará sobre el bien, no por eso predica el conformismo reservado o el amargo fatalismo. "No se me diga—escribe a Montalembert—que si el vencimiento es seguro, la lucha es excusada; porque, en primer lugar, la lucha puede aplazar la catástrofe, y, en segundo lugar, la lucha es un deber y no una especulación para los que nos preciamos de católicos" (II, 209). Si él cree en esta pavorosa consecuencia del triunfo del mal, también confía en la posibilidad contraria, que simboliza en el orden teológico el milagro y en el político la dictadura. El milagro es una acción directa, personal y soberana del Creador; la dictadura es también una intervención del mismo género encargada al hombre providencial que salva a las sociedades en un momento de caos.

Este hombre se perfila como un ser inteligente que no adivinan las Constituciones y que aparece como una divinidad que constituye a los pueblos, porque "no pertenece al dominio de las leyes escritas, no pertenece al dominio de las teorías filosóficas; es una protesta contra aquellas leyes y contra estas teorías" (*Lecciones...*, I, 275). Por esta razón, Donoso admira la organización política de Inglaterra, que tiene en su sistema la posibilidad de la dictadura, sin utilizar la palabra que tanto compromete, porque en fin de cuentas el orden dictatorial no es hijo del arbitrio de un grupo de hombres, sino consecuencia de la situación de un pueblo (*Discurso de Dictadura,* I, 190). Pero Donoso no es teórico de la decisión dictatorial por la decisión misma, sino que su postura está cargada y prejuzgada de bondad o maldad. No es bueno el decidirse en el vacío, sino cuando la decisión tiene un contenido verdadero que beneficie a la sociedad (11). Donoso ve en el Gobierno no la obra de un día, sino el resultado que las generaciones han ido precipitando en el transcurso de los siglos, porque éste debe reflejar los intereses del pueblo recogiendo "todos los poderes que dominan la sociedad". Sólo un Gobierno de esta naturaleza lleva una existencia vigorosa en cuanto recoge todos los intereses y principios que en la sociedad existen (*Consideraciones...*, I, 147). La comunidad política es para Donoso una agrupación que posee misión propia en lo exterior, porque solidariamente los miembros de ella han fijado una tradición que los ligó en méritos y deméritos, victorias y conquistas. Corresponde al verdadero gobernante el discriminar, en cada caso, lo que de permanente existe en los intereses de su época y aquello que es fugaz y transitorio, pues de esta manera podrá adoptar una línea política conforme en un todo con los verdaderos intereses de la sociedad. "Señores—dijo en el Congreso—: si se me preguntara a mí cuál es el carácter especial que distingue al hombre de Estado de todos los demás, diría que era el instinto que discierne las cuestiones en que puede haber transacción, las cuestiones en que es posible ceder y las cuestiones que ni pueden ser transigidas ni pueden ser abandonadas" (Discurso de 4-4-47, II, pág. 69).

Estos son, a grandes rasgos, los pensamientos cardinales de Donoso Cortés que atañen a la realidad política nacional, cuyo conocimiento lo hemos considerado preciso para comprender mejor su visión del orden universal, que se halla inserta en la misma comunidad política donosiana como uno de los rasgos definidores de la misma: la misión define a un pueblo y, por tanto, la carencia de ella le elimina como realidad política operante. De ahí que

(11) Vid. el bellísimo trabajo de Maeztu "El espíritu y la *decisión*", en *Acción Española.* Marzo de 1936; págs. 434 y ss.

creamos de extraordinario interés conocer el pensamiento internacional donosiano.

2. Donoso Cortés se precia de hombre independiente, enemigo de la autoridad y del ejemplo, pero dispuesto a aprender de todos en cuanto puedan enseñarle algo útil y verdadero *(Carta al Mensajero*, I, 155 y ss.). Por esto aprende de los hombres, y de las ideas, y tiene la inapreciable honestidad —más rara en política que en ciencia—de retocar sus posiciones y volver con crítica acertada a las teorías y pensamientos que una vez formuló. Pasó por ser atrabiliario e insatisfecho, y si lo primero es una injuria, lo segundo hemos de considerarlo como una alabanza, porque indica una figura moral que no cree en el descanso ni le embriaga la actitud de los que se fijan un límite infranqueable para su propia comodidad. No se halla satisfecho con todos los triunfos que cosechó, por considerarlos debidos más a la forma que revisten las ideas que a la adhesión prestada a las mismas. Pero hay otra razón de orden más íntimo y profundo, que explica su honda inquietud. De Donoso se dijo que era un teólogo medieval con aire ridículo de poeta (12), y hay, en gran parte, una verdad indiscutible en esta afirmación. Donoso comprende al mundo reducido a la unidad que se multiplica en variedades para hacer más perceptible al hombre la unidad divina. Todo lo reduce a lo uno precisamente porque en lo vario encuentra un reflejo parcial de esta unidad.

De este concepto nace la primera de las grandes leyes que dominan su pensamiento internacional: la de la unidad y la variedad. De indudable raigambre tomista (*Suma*, I, 47), es una ley (13) de la que hace uso extraordinariamente, aplicándola desde la familia al Universo, "palabra que, descompuesta, quiere decir la unidad y la variedad juntas en uno" (*Carta*, II, 637) (14).

Esta ley la funde con su conocida tesis solidaria, en la que con tanta saña y propósito calumnioso se le ha combatido, especialmente por los católicos liberales del pasado siglo, con motivo de la publicación del *Ensayo* (15). Pero no conviene olvidar que Donoso no es un autor teologizante, sino que utiliza los dogmas sin discutirlos (16) y dedica su esfuerzo a construir, sobre las verdades del catolicismo, una teoría política y social concorde con ellas, o, si se prefiere, a extraer la última consecuencia políticosocial de nuestra fe.

Donde más claro se ve la fidelidad al dogma y su deseo de extraer las últimas consecuencias para el orden político es en la aplicación que hace de la ley de unidad y variedad, a la que nos hemos referido, explicándola con el solidarismo.

---

(12) Frexas (J.): *El socialismo y la teocracia*, Barcelona, 1852-1853. Para el examen del pensamiento de Frexas sobre Donoso Cortés, vid. mi trabajo "Polémica española sobre el Ensayo de Donoso Cortés", en *Anales de la Universidad de Valencia*, 1951.

(13) Esta ley pudo haberla extraído de su examen sobre la Edad Media, tan finamente observada especialmente en la carta que seguidamente se cita. A nuestro entender, es más probable que la influencia de Santo Tomás venga a través de fray Luis de Granada, de quien era muy aficionado. *(Carta a Veuillot*, II, 318.)

(14) La aplicación que Donoso hace de esta verdad respecto al problema social la estudia Westemeyer (P. D.): *Donoso Cortés. Staastmann und Theologe. Eine Unter suchung seines Einsatzes der Theologie in die Politik*, Munster, 1940; págs. 50 y ss. También la aplica a la Trinidad (*Bosquejos*. II, 120).

(15) Vid. nuestro trabajo citado anteriormente.

(16) Frexas, I, pág. 75.

Donoso ve en Cristo el "Adán más perfecto", para que, "habiendo sido condenados como lo fuimos por la ley de la solidaridad, que fué ley de justicia, nada más razonable y conveniente sino que fuéramos hechos salvos por la ley de reversibilidad, que es una ley de misericordia. El padecer por los pecados de un representante no hubiera sido cosa justa y conveniente sino que fuéramos hechos salvos por la ley de reversibilidad, que es una ley de misericordia" (*Ensayo*, II, 535). Con esta afirmación no sólo patentiza la solidaridad en el orden teológico, sino la comunidad de méritos y desastres que coacciona ineludiblemente a todos nosotros, y que tan claramente ha expuesto Jaspers con referencia a la derrota alemana (17).

Pero hace falta explicarnos no sólo la continuidad humana, es decir, la transmisión individualmente considerada, sino la colectiva, o sea la que se circunscribe a grandes núcleos de personas que constituyen las unidades nacionales. Aquí se aplica desde el orden teológico al político, con un sabor hegeliano en el lenguaje y un sentido tomista indiscutible, la ley de la unidad y de la variedad. Vamos a transcribir el pasaje fundamental, muy poco utilizado.

"La encarnación del Hijo de Dios fué convenientísima, no solamente en calidad de manifestación soberana de su infinito amor, en el cual está la perfección, si puede decirse así, de las divinas perfecciones, sino también en virtud de otras profundas y altísimas consecuencias. El orden supremo de las cosas no puede concebirse si las cosas no se resuelven en la unidad absoluta. Ahora bien: sin aquel prodigioso misterio, la creación era doble y el universo un dualismo, símbolo de un antagonismo perpetuo, contradictorio, del orden. De un lado estaba Dios, *tesis universal*, y de otro, las criaturas, su *universal antítesis*. El orden supremo exigía una *síntesis* tan poderosa y ancha que bastara a conciliar por medio de la unión la tesis y la antítesis del Creador y las criaturas. Que ésta es una de las leyes fundamentales del orden universal se ve claro cuando se considera que ese mismo misterio, que en Dios nos causa maravilla, sin admirarnos está patente en el hombre. El hombre, considerado desde este punto de vista, no es otra cosa sino una *síntesis*, compuesta de una esencia incorpórea, que es la *tesis*, y de una *antítesis*, que es su sustancia corpórea. El mismo ser que, considerado como un compuesto de espíritu y de materia, es una *síntesis*, no es más que una *antítesis*, que es necesario reducir a la unidad por medio de una *síntesis superior*, juntamente con la *tesis* que le contradice, cuando se le considera en calidad de criatura. La ley de la reducción de la variedad en la unidad, o lo que es lo mismo, de *todas las tesis con sus antítesis en una síntesis suprema*, es una ley visible e indeclinable. La dificultad aquí está sólo en hallar esa *suprema síntesis*. Estando de un lado Dios y de otro todas las cosas criadas, es una cosa evidente que aquí la *síntesis* conciliadora no puede buscarse fuera de estos términos, fuera de los cuales no hay nada que se pueda imaginar, siendo como son universales y absolutos. La *síntesis*, pues, había de encontrarse en las criaturas o en Dios, en la *antítesis* o en la *tesis*, o bien en una y otra simultánea o sucesivamente." He ahí la Encarnación. (*Ensayo*, II, 532 y ss.)

En este pasaje, a más de muchos problemas resueltos, formula su ley de la unidad y la variedad, aplicada al orden histórico. La diversidad no es tan sólo un dato del proceso social, sino que es una necesidad vital para que las sociedades no perezcan. Lo uniforme es distinto de lo uno. Toda la variedad de sociedades termina en la mayor de todas, el Estado, "asociación ancha en

(17) *¿Es culpable Alemania?* Madrid, 1948.

la que todas las otras se mueven con anchura" (Id., 370), pero la variedad es necesaria. Cuando la sociedad se uniformiza, cuando llega la masificación social, como hoy diríamos, y se convierten "los individuos, las clases y las naciones en una sola sociedad", las ciencias mueren y se produce la anarquía social; cuando se logra la plena democratización—la absoluta igualdad—, cabe preguntarse si es un bien o un mal. "Yo no lo sé—dice Donoso—, pero si se considera con atención esta sociedad agitada y palpitante, sus oscilaciones se parecen menos al movimiento de la vida que a las convulsiones de la muerte; el murmullo sordo que se escucha en la profundidad de su seno se parece al que se observa en los mares que aguardan la tempestad o al gemido doloroso y profundo del que pena" (*Cerco de Zamora*, I, 79-82).

La construcción histórica, así formulada, se completa con el sentido providencialista de la vida que supone dirigido el mundo según un plan previsto, en que la libertad del hombre y la voluntad de Dios se conjugan para tejer lo que llamamos la Historia. Es en época muy temprana cuando Donoso contempla la carrera de los pueblos desde el envilecimiento a la purificación, adonde llegan para continuar la ruta "que la Providencia les ha marcado, ceñidos de la luz más brillante y de la más pura virtud" (*Discurso Cáceres*, I, 1, 21). El no cree en la bondad de los hombres salvajes ni en las ventajas del estado de la Naturaleza, sino en la perfectibilidad que preside la marcha de la Historia (*Alfredo*, I, 179). Este providencialismo, que observa más tarde en Vico (aunque lamenta no extrajera las últimas consecuencias a la afirmación) (*Consideraciones*, I, 571 y ss.), lo formula contemplando la totalidad de los hechos que nos ofrece la Historia, sólo inteligible cuando se observa en su conjunto y no cuando se examina parcialmente, pues en este caso el historiador se parece al "salvaje joven y vigoroso que presumiera conocer la anatomía del cuerpo humano porque despedazaba toscamente los miembros de un cadáver que le había dado la victoria" (*Carta al Mensajero*, I, 152-155).

El plan providencial determinó la aparición del cristianismo. Religión verdadera, es "la más alta de todas las filosofías"; aparece en el momento preciso y necesario, con lo que "nada más quiero decir—añade—sino que su aparición antes de ese tiempo no hubiera sido conforme a la ley de la sucesión, que Dios no quiere que se quebrante porque es obra de su voluntad divina" (*Consideraciones sobre el Cristianismo*, I, 274 y 275), y en el mismo sentido esperanzador se ofrece la Providencia, cual directora de los sucesos humanos que "en el fin de los tiempos obrará sobre todos los hombres los milagros de su gracia y los de su justicia" (*Bosquejos*, II, 111).

El mismo sentido providencial impone que el proceso en las comunidades políticas se desarrolle adecuadamente a las necesidades del sujeto; no hay patología en el crecimiento; en el progreso de los pueblos no hay medio de suprimir las etapas necesarias. Si la civilización llega a un pueblo bárbaro de manera violenta y no "por la marcha progresiva de los siglos", se produce un monstruo de frente biforme (*Discurso de Cáceres*, I, 26). La civilización sólo se adentra con lentitud en los organismos colectivos, y la barbarie, los vicios y la gangrena "se comunican con una maravillosa rapidez de unos pueblos a otros pueblos". He aquí la tragedia de nuestra moderna sociedad. "Si tendemos la vista por las muchedumbres de proletarios que se agitan y fermentan en las más apartadas extremidades de las ciudades populosas, ¿qué observamos en sus feroces, y a un mismo tiempo siniestras fisonomías, sino el sello de la barbarie de los pueblos primitivos y el de la corrupción de

los pueblos civilizados? Cualquiera diría al poner en ellos sus ojos que son hombres civilizados sin virtudes y bárbaros sin inocencia; tan cierto es que los pueblos bárbaros, cuando se ponen en contacto con una civilización ya corrompida, antes de ser civilizados, dejan de ser inocentes" (*Consideraciones sobre el Cristianismo*, I, 581 y 582). Es ésta la justificación de las Edades Medias. Donoso entrevé, aunque no apura, tanto el proceso que Berdiaeff hizo famoso en el primer cuarto de nuestro siglo, como la necesidad de esta época medieval para el desarrollo de una civilización como la nuestra. La Edad Media es el dominio de la verdad, que simboliza la Iglesia, continuando así el imperio de la fuerza, que es característico de Roma (*Consideraciones...*, I, 101). Como poder inteligente, ella impone la ley de la asociación, anudando los tiempos antiguos con los modernos (*Lecciones*, I, 223).

En su pensamiento, a la civilización se contraponen otros conceptos. El de cultura no llega a precisarlo con claridad (vide, I, 575 y ss. y 596), pero sí el de barbarie, al que nos hemos referido anteriormente. Donoso es hombre de afirmaciones, y de ahí que comprenda mejor la parte positiva de su pensamiento que la negativa del mismo. La civilización, concepto fundamental en su teoría, es un proceso cerrado y firme que sólo se acaba cuando la unidad social se consigue por el cristianismo (*Clasicismo*, I, 403). "La civilización que debía reinar en el mundo debía ser universal; es decir, fundada en la naturaleza del hombre, puesto que todos los hombres debían someterse a su imperio. Esta civilización era el Cristianismo." (*Cuestión de Oriente*, I, 598.)

Por ello, el nacimiento del Hijo de Dios no es milagro en el orden histórico, sino plenitud de los tiempos. Aparece como un fenómeno normal y lógico de la ley de la transmisión. Se habían agotado las posibilidades de las civilizaciones incompletas. En Grecia, "la ciudad absorbía al hombre; la antigüedad no tuvo hogares" (*Alfredo*, I, 174); he ahí su tragedia. Roma no aspiraba más que al poderío material. "Habiendo demostrado ya que la unidad material debió preceder a la unidad moral del género humano, que en el orden cronológico Roma debió vivir antes que Cristo" (*Consideraciones sobre el Cristianismo*, I, 576) (18), queda clara la misión providencial de este pueblo.

También tiene sentido histórico, en consonancia con lo dicho—aunque se haya querido ver otra cosa en ello—, la distinción entre las dos grandes civilizaciones, católica y filosófica. El período con todo su dramatismo es sobradamente conocido, pero conviene traerlo al recuerdo. "El destino de la Humanidad—escribe a Montalembert—es un misterio profundo, que ha recibido explicaciones contrarias a las del catolicismo y de la filosofía; el conjunto de cada una de esas explicaciones constituye una civilización completa; entre esas dos civilizaciones hay un abismo insondable, un antagonismo absoluto; las tentativas dirigidas a una transacción son y serán perpetuamente vanas" (II, 207). En las consideraciones subsiguientes sobre la verdad de una y el error de otra, absolutos en ambas, se ha parado mucho la crítica, hasta el punto de que Mateo lo tildase de teócrata y de querer hacer del Papa el supremo poder (19), olvidándose de su afirmación agustiniana (II, 208)

(18) Por ejemplo, Westmeyer, cuya obra es una excelente contribución al pensamiento de Donoso, en op. cit., págs. 200 y ss., pese a que reconoce la unidad de Cristo en el sentido donosiano, en págs. 48 y ss.

(19) Mateo (N. M.): *Veintiséis cartas al señor Marqués de Valdegamas en contestación a los veintiséis capítulos de su Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo.* Valladolid, 1851; págs. 19-28.

y de lo que poco tiempo después decía al mismo comunicante. "La civilización católica puede ser considerada de dos maneras diferentes: o en sí misma, como un cierto conjunto de principios religiosos y sociales, o en su realidad histórica, en la cual esos principios se combinan con la libertad humana." Es perfecta la primera; la segunda, con defectos derivados de la naturaleza humana (II, 211). En este agustiniano sentido es en el que hay que comprender su teoría de la intervención necesaria, directa y personal de Dios, y, en definitiva, el milagro (20).

3. La idea civilizadora se personifica en Donoso en dos grandes espacios o grupos de pueblos que denomina Oriente y Occidente. Obedientes a principios rectores, se enfrentan en el pasado y plantean el porvenir como aspirantes a la hegemonía universal.

Su pensamiento se ofrece coherente y acabado en una famosa monografía de 1839, *Antecedentes para la inteligencia de la cuestión de Oriente*. A lo largo de toda su producción, el tema está presente, con la preocupación—tan lejana entonces y tan actual hoy—de a quién correspondería el dominio de las vastas regiones orientales. "El Oriente, al expirar, deja una inmensa herencia y un inmenso vacío." El heredero será el dueño del mundo. "Porque señor de la tierra habrá de ser el que sea tan poderoso que lleve a cabo la empresa de dilatar su dominación hasta los últimos límites de las regiones orientales del mundo" (*Relaciones entre Francia y España*, I, 444). Sin embargo, este gravísimo problema pasa inadvertido en su época, al menos en España. Frexas, fiando en que es decreto de la Providencia el triunfo del cristianismo, desdeña la cuestión. "La rivalidad o alianza entre Rusia e Inglaterra para la conquista del mundo asiático, la cuestión sobre quién ha de empuñar el cetro de la nacionalidad alemana, cuyo germen está echado y cuya aurora avanza; las temidas aspiraciones de la Francia a la recuperación de sus antiguas fronteras perdidas por los tratados de 1815; los temores de la Bélgica y de otras potencias al ensueño de ese fantasma de reconquista, cuyo féretro yace bajo la cúpula de los Inválidos; las disidencias religiosas en Holanda; las de los Santos Lugares sobre si la cúpula del Sagrado Sepulcro ha de ser de orden bizantino, como quiere Rusia, o de arquitectura antigua, como pretende la Francia; las escandalosas desavenencias entre católicos y cismáticos sobre el rezo en aquellos monumentos aun vivos de la religión cristiana, y, finalmente, las pretensiones del imperio moscovita sobre la Turquía bajo el pretexto de un patronato religioso a favor de los cismáticos contra los católicos protegidos por la Francia, me parecen pequeñeces ridículas y anomalías innobles ante la gran cuestión humanitaria de una civilización cristiana que dará solución a todo" (21).

---

(20) Frexas achacó a Donoso ser teócrata (op. cit., III, 1140). La acusación es absurda, pues en *ninguna época* consideró deseable este gobierno. Le considera propio de los pueblos orientales y de épocas decadentes, como luego veremos. En cuanto a sus ideas, en la llamada segunda época sobre el poder temporal y el del Pontífice, vid. *Pío IX*, II, 89 y ss., donde demuestra una erudición a este respecto, que tardaría casi un siglo en ser dominio de los tratadistas políticos que siguieron fielmente a Gierke sobre las ideas de Gregorio VII y San Agustín. Sobre la fina utilización de la Teología en el pensamiento, vid. Westmeyer, op. cit., págs. 22 y ss., y la diversa de Schmitt (C.), *Teología Política*, traducción española, pág. 103, y "Der unbekannte Donoso Cortés (1929)", en *Positionen und Begriffe*. Hamburgo. 1940; pág. 116; incluido en el vol. citado, nota 6.

(21) Frexas, III, 1068-1070.

La lucha que estas grandes civilizaciones, según Donoso las califica, sostienen es un problema grave y terriblemente agobiador. No constituyen—los pueblos que, bajo la rúbrica de Oriente u Occidente, se acogen—aliados políticos a los que ligan comunes intereses o conveniencias, sino verdaderos organismos, casi biológicos, por su perfilada unidad, a los que una cosmovisión traba totalmente, "la civilización es siempre reflejo de una teología". Este pensamiento del *Ensayo*, en cuyos dos primeros capítulos se traban los sentidos religioso y civilizador de India, Roma y Grecia (II, 347-362), se encuentra en sus primeros escritos. La ruta es fácil de seguir. El Oriente es despótiso, teócrata, inmóvil; sólo vegeta y crece; encadena la inteligencia, que Grecia liberta, mientras que Roma, que es un paso más avanzado, no alcanza su fin, porque es incapaz de transigir, y "no podía concebir la existencia sin la dominación", se devora a sí misma, hasta que llega la Iglesia con títulos más legítimos de verdad y pudo elevar las mismas pretensiones y hasta el mismo fin; "pero más inflexible aún, porque la verdad es más absoluta que la fuerza; vencedora, no perdonó jamás y protestó vencida" *(Consideraciones*, I, 99-101). Dejando de lado las *Lecciones* (I, 211-243) y *El Clasicismo* (I, 388-392), veamos la configuración definitiva.

"El Oriente y el Occidente no han venido a las manos en todas las grandes épocas históricas en su propio nombre, sino en el de ciertos principios de que uno y otro han sido siempre legítimos representantes. El Oriente y el Occidente han resuelto siempre de manera distinta, por no decir de una manera contraria, todas las grandes cuestiones que ocupan a la Humanidad en toda la prolongación de los tiempos" (*Cuestión de Oriente*, I, 593). Estos principios se van trabando desde la religión a la forma de gobierno. El asiático panteísta adora la fuerza y tiene un Gobierno despótico. El europeo coexiste con Dios y obedece a poderes legítimos que sancionan "la razón y el tiempo". Esta lucha es constante y eterna. Sus principios no toleran que el dominio del mundo se comparta con otros opuestos. Un momento parece, con Alejandro el Magno, que llegará la unidad bajo el dominio de Europa, pero luego las fuerzas quedan libres, y mientras el abuso del poderío material termina con Oriente, el del ingenio produce la ruina de Occidente. Pero a éste le debe corresponder el triunfo, "porque está escrito que la materia ha de obedecer al espíritu", porque el problema entre ambos es "si el hombre ha de levantar altares al espíritu o a la materia, a la libertad o al destino", y este problema eterno es el que importa resolver (*Cuestión de Oriente*. I, 587 y 595).

Ahora bien: obedeciendo a los principios dominantes en cada uno de los miembros de la pareja que simboliza dos civilizaciones, existe un agente que mueve a los demás en el terreno político. La filosofía de las naciones se acrece por su comprensión con los principios rectores. Esta idea misional, típicamente hegeliana, le lleva a proclamar la grandeza de Inglaterra y Rusia y la debilidad de Francia. No son los ejércitos del Zar o las escuadras de la Gran Bretaña los que dan la medida del poderío, sino la unión solidaria y patriótica de los ingleses y la sumisión a una voluntad omnipotente y soberana de los rusos. Francia es débil porque fluctúa entre las encontradas corrientes revolucionaria y reaccionaria. Es aquí, en el terreno inmediato a la política de la más corriente diplomacia, donde se ve toda la grandeza de nuestro autor (*Cartas de Prusia*, III, 231).

Pero si los principios y su adhesión incondicional hacen fuertes a las

naciones, preparándolas para una fecunda acción exterior, es necesario que se cumplan en cada caso tres condiciones esenciales.

La primera exige que el principio sea de orden espiritual, como único capaz de mover a los hombres. "Jamás ningún pueblo ni ningún conquistador han hecho brillar su espada sobre la cerviz del mundo en nombre de intereses materiales, sino en nombre de un principio que las domina; bajo su inspiración se lanzan los pueblos a la arena, nacen los grandes hombres, marchan las sociedades" (*Consideraciones*, I, 129; *La Religión*, I, 376). Este sentido espiritual, con su carácter de afirmación rotunda y definitiva, postula necesariamente el valor absoluto, porque en orden de las ideas no se puede transigir, ya que el principio llamado a dominar no tolera participación de su imperio (*Lecciones*, I, 246). "En vano la diplomacia quiere arrojarlos del trono del mundo: el mundo les pertenece; en vano los borra de sus tratados: ellos están escritos en las frentes de los pueblos" (*Consideraciones*, I, 136).

De esta afirmación se deduce una consecuencia en orden al gobierno de los pueblos, y es su legitimidad, y otra en orden a la sociedad en general, que es la imposibilidad de transigir sobre los principios.

La legitimidad nace como resultante de dos fuerzas convergentes: una eterna y otra temporal, una absoluta y otra relativa. "La legitimidad aplicada a un soberano es la conformidad de sus acciones públicas con la justicia, que, si bien es siempre una, no por eso deja de ser diversa en sus aplicaciones a las sociedades modificadas por los siglos. En cada época de la Historia la justicia está representada por el principio llamado a la dominación, que es la expresión viviente de la armonía entre el derecho absoluto y las necesidades sociales; el poder que representa este principio, el que conserva esta armonía, es el solo legítimo sobre la tierra" (*Consideraciones*, I, 135). Pero esta legitimidad del Gobierno, que ha de ganarse y mantenerse día a día, requiere por parte del pueblo una cohesión inquebrantable que sólo se consigue alrededor del principio, al que se debe respetar en todo instante. "Cuando se comienza a transigir sobre un principio, ese principio comienza a perder su imperio sobre las sociedades humanas; por esta razón, las transacciones son signos ciertos de que la dominación de un principio acaba y la de otro nuevo se anuncia; de que el último va a entrar en el período de su progreso y el primero en el de su decadencia" (*Relaciones*, I, 432). El mantenimiento de los principios es la prueba más clara de la eficacia de los agentes diplomáticos. Es buena la transacción, pero hay que saber escoger aquello sobre que se puede transigir. Esta es la gran lección rusa—habla del Tratado de Unkiar-Skalesi de 1833—a las potencias democráticas que se mostraron notoriamente inferiores a ella (*Cuestión de Oriente*, I, 615 y ss.). Rusia abandona lo que circunstancialmente le interesa por la intangibilidad del principio vital, y ahí está el origen de su fuerza, porque, "dominada por un solo principio y una sola voluntad, la diplomacia allí no se ha constituído en poder, y, contentándose con reconocer aquella voluntad y aquel principio, obra siempre guiada por sus inspiraciones, sin permitirse modificarlo ni aun en sus más remotas consecuencias". Este es el gran valor de las constantes históricas. Ahora veamos cómo se define y cómo se representa la inteligencia por un principio en cada período de la sociedad (*Consideraciones*, I, 113-132).

En el mundo, relación de pueblo a pueblo; en las naciones, relación entre los partidos. Siempre hay tres principios dominantes: religión, libertad e in-

teligencia, y sólo la fusión de ellos produce épocas fecundas de poderío. "El divorcio de la religión, la libertad y la inteligencia, es decir, el divorcio de los principios, produce siempre un divorcio análogo en los hechos, viniendo a ser el combate de las naciones fiel trasunto y resultado lógico del combate de las ideas... Así el divorcio de los principios sociales explica cumplidamente el combate entre los partidos y el combate entre los pueblos, las revoluciones y las guerras" (*Religión*, I, 37). Ahora bien: históricamente, los principios se han concretado en cada época de manera diferente: religión, política y economía dominan la Historia. "Unas mismas son las causas generales que producen las guerras y las alianzas en todos los tiempos y entre todas las naciones; a saber: los principios religiosos, los principios políticos y los intereses materiales" (*Relaciones*, I, 430). El religioso impera hasta la Paz de Westfalia; los intereses materiales, hasta la Revolución francesa, y el principio político, posteriormente. No quiere decir esto que en las citadas épocas no se hicieran guerras o hubiese revoluciones apoyadas en otros, pero cedían ante el principio dominante (*Relaciones*, I, 430-437). El principio de la nueva época—lo intuyó claramente Donoso—es el social, el de la distribución de la riqueza, que sólo puede tener como norma la caridad (*Discurso sobre España*, II, 338 y ss.).

4. No fué remiso el marqués de Valdegamas en afrontar los más difíciles problemas que el orden universal ofrece. Es en el *Discurso de Cáceres* donde apunta el sentido providencial a que se ha hecho referencia más arriba y la purificación revolucionaria como una vuelta al "caos de la Naturaleza" en que las sociedades purifican sus crímenes, y tras de ella vuelven "a seguir la carrera que la Providencia les ha marcado ceñidos de la luz más brillante y de la más pura virtud" (I, 25). Está en esquema aquí el sentido que en la Historia encuentra. Indudablemente la referencia a Roma proviene directamente de Montesquieu, tanto respecto del ejemplo en sí como del origen moral que tienen los males que sufre el Estado, pues *Grandeza y decadencia de los romanos* era obra de su lectura por entonces. Conviene anotar que aparecen aquí elementos *frente* a la historiografía de la Ilustración. Así la ausencia del método naturalista que domina la época; el desprecio al estado de salvajismo, tan caro a aquellos autores, en que los hombres, dice con evidente influjo rusoniano, son independientes y vengativos, y sin más "necesidades que las físicas y sin más deseos que el de satisfacerlas", ignoran la mutua dependencia que la aparición de necesidades ficticias que crea el Estado les impondría (*Discurso Cáceres*, I, 26). Concretamente frente a Montesquieu, se observa, más que una motivación psicológica de la decadencia o el influjo de clima, suelo, etc., un destino trazado por la Providencia, algo suprahumano, si se puede permitir la expresión (22).

Pero precisamente la referencia a ella, como agente en la vida de los pueblos, plantea el problema del origen de esta idea en su pensamiento. Evidentemente, no es aquí algo vago y difuso, aunque no se haya planteado, los grandes problemas que tal intervención lleva en sí, sino lo suficientemente rotunda para concluir—sobre todo por la persistencia en que se mantiene—

---

(22) Vid. c. IX y XX, especialmente, de *Grandeza y decadencia de los romanos*. Como es sabido, Montesquieu relaciona las formas políticas y sus leyes con la realidad geográfica y las pasiones de los hombres, datos necesarios para edificar un orden estable y continuado. Dilthey (W.): "El mundo histórico y el siglo XVIII", en el *Mundo Histórico*, Méjico. 1944: págs. 367 y ss.

que no es hija de la improvisación, a la que era poco aficionado (23), pero estamos muy lejos de la definición completa. "Suponer que Dios hizo las cosas y que las dejó sin leyes o que estableció sus leyes por separado, para que las cosas anduvieran sin ley ni regla alguna en pos de sus leyes y las leyes en pos de las cosas, es una extravagancia sobre toda extravagancia, a la cual ni los racionalistas con toda su ciencia pueden poner un nombre" (*Bosquejos*, II, 152). Esta afirmación, originaria claramente de San Agustín *De Civitate*, V, 11), se encuentra en germen en la anterior, pero es cierto que en aquella época el pensamiento del Padre de la Iglesia no estaba presente en el del político extremeño. Cuesta trabajo pensar que ella y la temprana afirmación de la utilidad de los errores (*Carta de 1829*, I, 13), puedan tener otro origen que el pensamiento católico, al menos al través del estudio de la Historia medieval, porque si la tesis de las recaídas político-sociales puede proceder de Maquiavelo, a quien leyó prontamente (24), ni el orden providencial ni mucho menos la necesidad de las épocas aciagas puede tener su antecedente en el pensamiento del florentino. El origen, en realidad, es lo de menos; nos basta el hecho de su existencia.

No es una afirmación marginal el providencialismo. Hay que observar, decía en 1837, la "marcha providencial del género humano..., el espíritu de Dios marcha delante de los pueblos; su brazo fuerte los detiene en el borde del abismo y en el límite que los separa del caos. La Providencia se revela al hombre en la Historia" (*Lecciones*, I, 295 y ss.); es ella la que borra del libro de la vida a las sociedades corrompidas (Id., 328); es una actuación directa, personal y soberana, que es, en resumen, toda la filosofía de la Historia que Vico atisbó, "pero perdiendo muy pronto el surco luminoso, se vió rodeado de tinieblas", naufragó en la balumba de los actos y los hechos humanos (*Carta a Montalembert*, II, 1209). Esta afirmación, correspondiente a la tan conocida del *Discurso de la Dictadura* sobre ésta y el milagro, pone en orden a influencias la que Vico pudiera haber ejercido sobre nuestro autor.

"El punto de partida de Vico—dice Peters—era la idea de la Providencia tomada de la Teología; el resultado final de Vico es la transformación de esta idea en una doctrina de la evolución; pero no llegó al total acabamiento la obra (¡recuérdese a Donoso!) y siguió siendo un torso, aunque sin duda magnífico. El *contenido* del pensamiento de la Providencia es la evolución misma; el concepto de Providencia no es más que la vasija que Vico llena con ese contenido" (25). Es cierto que el italiano estima que la Providencia divina ordenó la República universal del género humano, siguiendo su idea para que "dondequiera que se repitan las mismas ocasiones de las mismas necesidades humanas" se encuentre la idea del progreso. Que la Providencia es el primer principio de las naciones, que todo lo penetra y preside, pero "desde fuera y harto a menudo contra el propósito de los humanos..., usando como *medios* esos mismos *fines* [se refiere a los particulares], *los conserva*" (26). En la visión viquiana, la Providencia se desenvuelve dentro de la

---

(23) Era tan cuidadoso en todas sus cosas, que solía hacer borradores incluso de sus discursos parlamentarios, que en alguna ocasión Tejado aportó a su edición y más tarde Ortí y Lara, y la que citamos nosotros.

(24) Es la tesis de Schramm, op. cit., pág. 44.

(25) Vid. Peters (R.): *La estructura de la Historia Universal en Juan Bautista Vico*, Madrid, 1930; las citas, págs. 17 y 205.

(26) *Ciencia Nueva*, edición del Colegio de México, 1941, I, págs. 15 y 48. Los paréntesis son nuestros.

estricta legalidad, que supone el ordenar unas leyes e imponer su cumplimiento por medio de los mismos hechos de los hombres. Diríamos, con Donoso, que es una monarquía estrictamente constitucional, mientras que la suya es, necesariamente, una posible dictadura (*Discurso Dictadura*, II, 190 y ss.).

En nuestro autor, la Providencia se manifiesta en la vida íntima de las sociedades. Toda comunidad está destinada a la perfección, y este camino progresivo es manifestación de la Providencia (*Consideraciones*, I, 142). Esta sentencia aparece esporádicamente en los primeros años de nuestro autor, para dejar paso de un concepto preciso de condición providencial a una teoría providencialista de la Historia.

He aquí cómo Donoso nos manifiesta, frente a muchos de sus intérpretes, que no ensombrece el pesimismo su visión histórica, porque siendo creyente en la intervención de la Providencia en la Historia, no puede aceptar como irremediable el triunfo del mal y la derrota del bien. Es evidente que en su primera época—cronológicamente hablando—había de ser optimista con exageración, no sólo porque los años juveniles inclinan a la confianza, sino porque los tiempos en que vive ofrecen un cierto porvenir rosado a quienes los examina bajo el prisma de que el triunfo constitucionalista encauzará las desdichas de la patria. Más tarde, no los años, sino la gravitación en su espíritu de los sucesos europeos, han de inclinarle a un pesimismo más circunstancial que filosófico, y no tan irremediable como sus críticos han afirmado.

Dos *salidas pesimistas* se ofrecen al lector de cualquier comentarista de Donoso Cortés. La creencia radical en la maldad del hombre y la catástrofe inevitable del correr de los tiempos.

Eludiendo el tema corriente del pesimismo antropológico (27), no se puede concluir, a la vista de los textos, que Donoso Cortés aceptara la intervención providencial hasta un extremo en que la libertad del hombre y la voluntad de las naciones quedase eliminada. El marqués de Valdegamas considera la gracia como perfección de la Naturaleza; "lo sobrenatural está sobre todos nosotros, fuera de nosotros, dentro de nosotros mismos. Lo sobrenatural circunda lo natural y lo penetra por todas sus partes" (*Ensayo*, II, 389). Esta intervención grandiosa de Dios no elimina, sino que favorece, el desarrollo de la Naturaleza. "El Señor, haciéndolo todo con peso, número y medida, dispuso las cosas con un consejo tan alto, que ni su Providencia oprimiese el libre albedrío del hombre ni los estragos de este libre albedrío, siendo grandes y portentosos como son, lo fueran con menoscabo de su gloria" (Id., 428). A esta, a nuestro modo de ver, acabada definición, se anticipan otras menos coherentes. El mundo antiguo es la fatalidad, en tanto que el del cristianismo, la libertad (*El Clasicismo*, I, 390). "Antes de la destrucción del Imperio—se refiere al romano—, el mundo creía aún en la fatalidad como en un dogma; después de la destrucción del Imperio, la Providencia de Dios destronó la fatalidad de los gentiles, y ese dogma saludable penetró en las costumbres de los pueblos y dominó en la conciencia de los hombres" (Id., 398).

Siendo providencialista, no podía ser Donoso un auténtico desesperado ni un desengañado en las posibilidades del hombre. Hay un cierto optimismo en los primeros escritos de nuestro autor y un tremendo *desengaño epocal* alrededor de 1848. La debatida carta a Montalembert, que arriba citamos, en la

---

(27) Recordemos a este propósito los capítulos VI y VII del Libro I del *Ensayo*, la solidaridad en Cristo a que arriba se ha hecho referencia, como puede verse especialmente en el *Ensayo*, II, 532.

que se espera el triunfo del bien sobre el mal por la intervención directa de la Providencia, no deja a ella tan sólo el cuidado de la lucha, sino que se cuida de llamar al hombre a un combate que debe sentir como obligación. "No se me diga que si el vencimiento es seguro la lucha es excusada; porque, en primer lugar, la lucha puede aplazar la catástrofe, y, en segundo lugar, la lucha es un deber y no una especulación para los que nos preciamos de católicos. Demos gracias a Dios de habernos otorgado el combate, y no pidamos sobre la gracia del combate la gracia del triunfo a Aquel que en su bondad infinita reserva a los que combaten bien por su causa una recompensa mayor que la victoria (II, 209; análogamente, II, 609 y ss.).

5. Un orden internacional supone una teoría de la guerra, por ser el hecho más notorio que la historia de las naciones nos ofrece. La guerra es en Donoso una preocupación constante, como en todo aquel que vea la intervención de la Providencia en el mundo y el hecho notorio de la presencia del mal. Nuestro autor lleva a sus consecuencias sociológicas la verdad cristiana de que el mal es deficiencia y que de él extrae Dios el bien que los hombres no saben encontrar por otros caminos; ve en la guerra un agente civilizador, necesario en ciertas ocasiones.

Es conveniente la guerra cuando un pueblo se rebela contra la inteligencia, cuando "abre un abismo entre él y la civilización, y presenta en su marcha y en sus acciones un fenómeno moral sin antecedentes en la Historia"; entonces es la hora del pueblo *instrumento* (*Consideraciones*, I, 140). Es que la civilización no se transmite sino por tres maneras: las colonias civilizantes de la Edad Antigua, la imprenta en el Renacimiento y "por medio de guerras y conquistas, que lo inoculan en pueblos bárbaros o degradados" (*Carta al Mensajero*, I, 153). Al género humano se le ha dicho: "te civilizarás, es decir, te perfeccionarás por medio de la guerra" (*Cartas de París*, I, 780; análogamente, *Carta al Mensajero*, I, 152).

El agente civilizador que la guerra supone necesita de un pueblo que cargue sobre sus espaldas la penosa tarea de propagar la verdad. Pero no sólo en las épocas de lucha se advierte la necesidad de un caudillaje internacional, sino en las tranquilas de la paz, en que han de asentarse las instituciones que la guerra alumbró. El caudillaje internacional no contradice a la igualdad de las naciones. No existe pueblo grande y pequeño, unos con derecho a ser conducidos y otros destinados a ser conductores. "La razón, conforme siempre con la Historia, nos enseña que en el mundo moral un todo es igual a otro todo y que el Ser Supremo, al animar con su soplo de vida a las sociedades humanas, no ha contado los seres que se encerraban en ellas para condenar a las unas a una existencia imbécil y depositar en otras, con el monopolio de la inteligencia, el cetro de la dominación" (*Consideraciones*, I, 138 y ss.).

Ahora bien: la igualdad nacional no es compatible con la traición al propio destino. Todo pueblo posee una misión apropiada que le hace apto para ciertas funciones, sirviendo así a la causa de la Humanidad. El pueblo griego está preparado para la síntesis; el francés, para "asimilar, elaborar, refundir las civilizaciones existentes", y otros, como el romano o el inglés, cuyo encargo "fué llevar de nación en nación a todo el mundo conocido aquellas ideas y aquella civilización particular que él solo poseía" (*Relaciones*, II, 65; análogamente, *Ley Electoral*, I, II, 193).

Este caudillaje intelectual que los pueblos poseen es genérico a todos ellos:

hay otra forma conductora que sólo corresponde en la Historia de la Humanidad a las naciones judía y española, porque sólo ellas mantienen y encarnan el principio religioso, supremo entre los valores que el hombre ha de adorar. Representantes, el primero en Asia y el segundo en Europa, de la unidad religiosa, gozarán por ello el primer lugar entre los pueblos privilegiados, que conservarán mientras mantengan intacta su fe (*Discurso Culto*, II, 27).

Nos llevaría muy lejos hurgar en esta concepción donosiana sobre la Hispanidad, idea a la que, por otra parte, no dedicó la atención cuidadosa que a sus otros pensamientos. Donoso fué más europeo que español, entendiendo este calificativo en el sentido de volcar su atención sobre la vida de Europa más que sobre los problemas de la Hispanidad. No es extraño que tal le sucediese en la coyuntura de su tiempo, donde tan remota se hallaba la feliz era de la unidad de los pueblos hispánicos, si bien el perfil religioso que suscita, en orden a la nación española, podría haberla llevado a la afirmación de este principio básico en nuestro desarrollo.

Donoso creía en el caudillaje de las naciones y en la virtud retrospectiva de esta actividad. En su primera época, reconoce a Francia y Rusia para regenerar el Occidente y el Oriente, respectivamente (*Relaciones*, I, 461). Pronto, sin embargo, se da cuenta de la verdadera superioridad rusa sobre las potencias occidentales; es su respeto a los principios de vitalidad necesaria. No perjudicará la libertad de Europa en tanto en cuanto ésta no le dañe (Id., 460); desde Pedro el Grande mantiene la misma política, llegando rápidamente al poderío supremo de manera extraordinaria (*Relaciones*, I, 455 y siguientes). Pero su misión moderna descansa en la fuerza de su imperio y en la tremenda idea que le anima, y la gravedad de la situación es que es un pueblo salvaje, por el que la civilización ha resbalado, y abierto a todas las posibilidades, que un poder autoritario puede perseguir con setenta millones de bárbaros, ella anuncia el fin de la paz (*Discurso Relaciones*, II, 76).

Con esta observación tan actual cerramos nuestro esquema del pensamiento internacional de Donoso, que merece un mejor estudio; no más cariñoso, pero sí más profundo.



BRUJULA DEL PENSAMIENTO

RILKE EN ANDALUCIA

POR

J. ROF CARBALLO

Cúmplense estos días cuarenta años del viaje que hizo Rilke por Andalucía en los primeros meses de 1913. En Rilke, la obra está íntimamente unida a su destino: representa la razón cardinal de su existencia, tanto que se confunde con ella. En el momento de llegar a España, ya hace dos años que su inspiración ha sufrido un estancamiento. Inquieto, viene de recorrer los más diversos puntos de Europa, de vagabundear de un lado para otro, tratando a toda costa de continuar algo que se ha interrumpido. En forma que todos conocen, pues ha pasado al anecdotario literario de nuestra época, brotaron una tarde en su espíritu las dos primeras Elegías. Fué en forma de torrente de inspiración. El propio autor queda sobrecogido ante aquello que irrumpe de su subconsciente; fué el primero en admirar y sorprenderse del tremendo alcance y belleza de aquellas frases que, sin sospecharlo, habían ido germinando y formándose en sus profundidades. A partir de este momento, sabe con certeza una cosa que hasta entonces no ha hecho más que presentir. Hay algo dentro de él, como dentro de todo hombre, que es sagrado: una verdad que pugna por abrirse paso y a la que es menester servir, consagrándole la vida entera. Lo reconoce con humildad, sin el menor orgullo. Sólo el resentimiento de espíritus mezquinos ha podido imaginarse un Rilke engreído, pretendiendo así humanizarlo. Con sencillez, con modestia, Rilke se sintió en los últimos años de su vida, desde esa memorable tarde en Duino, abrumado por la empresa de dar expresión a algo que existe en la naturaleza humana, y que, por circunstancias que él nunca pensó en investigar, y de las que no tendría sentido presumir, podía alcanzar expresión verbal a través de él, a través de la persona de Rainer María Rilke.

Conviene a este propósito recordar unas palabras de Bassermann:

"Hay que tener siempre presente que en todo lo que se ha dicho y puede decirse sobre la obra de Rilke, no se trata de comprobar una serie de cambios en las vivencias que, dentro de lo posible, son expresadas por él en forma poética, es decir, *en lenguaje elevado*. Las construcciones verbales en Rilke no son expresiones de

su ser, que él después modela, sino que son transformaciones esenciales." Y utilizando una expresión del propio Rilke, añade: "Se transforma de manera esencial, al mismo tiempo que se forja, igual que el cantero, en la catedral que construye, se va transformando en la impasibilidad de la piedra." Es inevitable el parangón con otro gran artista de comienzos de siglo, que también, obligado por su genio, fué transmutando su vida en su obra, de una manera tan total y plena que, en los últimos años de su vida, lo que solemos llamar vida: ir a este lugar o a otro, ver a unos amigos, asistir a un concierto o a una conferencia, enamorarse, etc., todo ello desaparece succionado, absorto por la obra que se va construyendo. Con razón ha podido titular Carmen Castro su libro sobre Proust *El vivir escribiendo,* indicando así cómo la vida en Proust, igual que ocurrió en Rilke, es metamorfoseada en su totalidad, en los últimos años que ambos pasan sobre la tierra, en una construcción que sustituye por entero, totalmente, al vivir. La impasibilidad de la catedral, la majestuosa indiferencia de la obra, incorpora, asimila y succiona la vida de quien la construye.

Rilke, pues, venía a España no a recoger impresiones de turista literario, ni siquiera, como todavía creen muchos, a buscar inspiración; venía—tengámoslo presente—a resolver una dolorosa crisis, que afectaba a lo más radical de su existencia. De su existencia no como artista, no como poeta, sino como hombre que no tiene más razón de vivir que la de responder con sutilísima vibración verbal al profundo eco que en él suscita este misterio que es el mundo en que nos encontramos y el hecho singular y extraño de que vivamos dentro de él. Es, por tanto, este hombre, de enfermizo aspecto, amplia frente, mirada extraña y lúcida, un instrumento dispuesto para recibir las más raras y extraordinarias vibraciones que andan por el universo. Es, podíamos decir, un sismógrafo sensibilísimo, de índole tan excepcional que, probablemente en toda la historia del hombre, no hay forma de encontrar un caso semejante al suyo.

Pero aun hay más: este sensibilísimo sismógrafo, este instrumento de exacerbada impresionabilidad, llega a nuestra patria en estado de franca hiperestesia, a punto de romperse en mil pedazos a fuerza de querer percibir un mensaje que sabe existe en lo más profundo de su ser sin encontrar la manera de captarlo. ¿Por qué precisamente a España? La historia se ha contado multitud de veces. Quien la refiere probablemente con más autenticidad y, desde luego, con más gracia en el estilo, es la que fué su protectora y amiga, la princesa de Thurn y Taxis, en sus *Erinnerung am Rilke.*

Al describirnos con pormenores la estancia del poeta—una de tantas—, en el otoño de 1912. en su castillo de Duino, junto al Adriático, nos proporciona un detalle muy revelador. "Tuvimos una visita—dice—que estimuló y entretuvo mucho a nuestro poeta. Se trataba del joven rey Manuel de Portugal con su tía, la buena y admirable archiduquesa María Josefa, que durante todo el otoño vivieron en el inmediato Miramare. Como sabíamos que el rey era muy aficionado a la música, hacíamos venir a nuestros amigos del cuarteto de Trieste. y así pasamos varias magníficas tardes, dedicadas a Beethoven y a Mozart. En el gran salón de los antepasados, contemplados fijamente por los patriarcas de Aquileya, con su ropaje de púrpura, y los Torriani. que fueron señores de Milán en el siglo XII, a caballo y con armadura, el joven rey desterrado escuchaba la música en silencio." A continuación nos refiere el conocido episodio de los ejercicios de escritura automática, hechos medio en broma. medio en serio, por Pascha. hijo de la princesa. Esta. que en todo momento nos da la impresión de una mujer de espíritu fino. pero admirablemente equilibrada, no tiene con los espíritus el más pequeño éxito. Burlonamente, Rilke se muestra indignado: "¿Cómo puede ocurrirle esto a un antiguo miembro de la Society of Psychical Research?" A instancias de todos, se decide a someterse él mismo a la prueba. Las respuestas, sorprendentes e inesperadas le causan gran impresión. La princesa asiste al experimento con benévolo escepticismo. Sabe desde el primer momento que quien realmente habla es el subconsciente del poeta. Las respuestas tienen una traza inconfundible; en ellas puede reconocerse el estilo de Rilke como si, en realidad, fuera él mismo quien las iba dictando.

Pronto los espíritus de los Hohenstaufens fueron desplazados por otro imperioso que a sí mismo se llamaba *la Desconocida*. Rilke—no olvidemos que se encuentra en profunda crisis de creación—vibra ante la singularidad de las respuestas. En medio de un prolongado diálogo con el más allá, *la Desconocida* pronuncia unas palabras misteriosas: "Tierra roja. brasa, acero, cadenas, iglesias, cadenas ensangrentadas." Y a continuación le da la forma de cita: "Corre. yo te seguiré... Los puentes, puentes con torres al principio y al final." Y, por último: "¿Sientes los ángeles? Pasan rumorosos por el tiempo como por un bosque... Cuando llegues, ve junto al puente, allí donde están las grandes rocas, y entonces canta, canta, canta..."

Hasta este momento. Rilke no ha hecho otra cosa en los últimos meses que correr de un lado para otro, de París a Viena, de

Viena a Italia, a Venecia, buscando en ese desplazamiento en el espacio la posibilidad de reencontrar algo que adivina profundamente soterrado y no acierta a manifestarse. Esta sesión con la *planchette*—nos refiere María de Thurn y Taxis—es lo que le determina; sabe ya adónde tiene que ir, a Toledo. Con frecuencia ha debido de oír hablar en las veladas de Duino de la fabulosa ciudad española.

Pero, sobre todo, pensamos nosotros, estas conversaciones han debido de reanudarse con más apasionamiento con la llegada de Manuel de Braganza. Una imagen, entre real y fantástica, de Toledo y de España ha debido de ir sedimentando no sólo en su propio subconsciente, sino también en el de las personas que le rodean. Piénsese que de Rilke emanaba, como ocurre con todo aquel que vive de manera plena sumergido en el mundo del espíritu, una fascinación personal. Para quien no las conozca, traduciremos las palabras con que Catalina Kippenberg nos refiere cómo un día, en una representación al aire libre de un drama de Shakespeare, atrae magnéticamente su atención la figura de un desconocido.

"Un rostro como jamás había visto. Unas facciones tan colmadas de significación, tan rebosantes de sensibilidad, tan plenas de una misión y, sobre todo, de una humildad y quietud tan indecibles, que mi respiración quedó en suspenso. No vi los ojos, medio cerrados. La frente se inclinaba levemente. En medio de las risas y de las charlas, del abigarramiento de colores y de voces, de las luces entrecruzadas, era como si, de pronto, en medio de una calle bulliciosa se pasara al pórtico abierto de una catedral. Lo más asombroso era la frente de esta cabeza: resplandecía como una nube, ciñéndola como algo suspendido, al igual que esos angelotes solemnes, que en las pías imágenes antiguas vuelan a veces sobre las cabezas iluminadas de las Madonas. Era el rostro de alguien que, con el espíritu virgen, ha recibido una misión inmensa, para la que apenas se siente con fuerzas."

Hay siempre, por tanto, alrededor del poeta un círculo mágico. No nos debe extrañar que, al día siguiente de la sesión espiritista, Pascha, el hijo de la princesa de Thurn y Taxis, refiera a Rilke un sueño que acaba de tener. En este sueño aparece el propio poeta, previniéndolo: "¡No olvides decirme mañana que no me quede en Toledo, que debo seguir hacia el Sur. Hacia allí!", al mismo tiempo que le muestra un pelado montículo y, sobre él, una ciudad "como sacada de un molde de fundición", encerrada en muros, y, sobre los muros, muchas torres.

A través de caminos tan alambicados, lo más soterrado del

alma de Rilke presiente que España puede ser el crisol del que surja de nuevo la inspiración tan anhelada. En realidad, es él mismo quien se dicta el viaje, quien se lo prescribe, con el circunloquio de *la Desconocida* o con el sueño de Pascha. A una distancia de más de tres mil kilómetros, el sutil sismógrafo ha captado un estremecimiento. A través de las palabras admirativas con que describen Toledo o Ronda Manuel de Braganza o la princesa de Thurn y Taxis, ha recibido una sacudida. ¡Ahí, en España, en Toledo, y todavía más hacia el Sur, en esa misteriosa ciudad sobre la roca pelada, está lo que puede sacarle de la crisis! Toda la agitación interior, todo el violento fermentar subterráneo se polarizan ahora en una sola dirección: España. Mas no olvidemos que Rilke es algo muy distinto de un literato o de un escritor que busca "motivos de inspiración". Antes que veamos qué es lo que va a ocurrir en este encuentro, que ya de antemano se nos presenta como apasionante, el de este sutilísimo sismógrafo y España, alejemos también todo prejuicio de antipatía o simpatía por una obra que, la mayoría de las veces, no es conocida en toda su extensión y profundidad por los que de ella hablan.

Sobre esto último nos ha dado nada menos que Martín Heidegger un aleccionador ejemplo de humildad, declarando: "No sólo no estamos preparados, sino que tampoco estamos autorizados para una interpretación de las elegías y de los sonetos, porque la zona esencial del diálogo entre el poetizar y el pensar sólo con lentitud puede ser reconocida, alcanzada y profundizada." En el mismo sentido se ha expresado Guardini al tratar de *situar* la obra de Rilke en una zona entre la filosofía y la literatura: "... Hay, por el contrario, otro tipo de poesías que traslucen un singular trabajo de la reflexión, inquiriendo sobre el ser de las cosas que tratan de asir y expresar. Por eso se aproximan en cierto modo a las concepciones filosóficas, aunque a ese tipo de concepciones que, a su vez, no descansan sobre un pensamiento abstracto, sino sobre imágenes conceptuales, cosa que en parte ha ocurrido en un Platón o en un San Agustín, en un Pascal o en un Schelling. A su vez—nos dice Guardini—, dentro de estas últimas hay dos tipos: las que nacen de imágenes conscientes, "que se sabe sin esfuerzo de dónde vienen", y cuyas ideas pueden sin dificultad seguirse y comprenderse, y otras que llevan el sello de lo misterioso. Vienen—continúa Guardini—de las capas más profundas, tanto de la vida interior como del mundo, y obedecen a leyes que no se pueden establecer sin más ni más. Las primeras proceden de la conciencia; las segundas, del subconsciente; igual que en el sueño, en esta

forma de poesía se manifiestan conexiones y relaciones de difícil comprensión, que la conciencia vigil no conoce y, acaso, no quiere tampoco conocer."

No es simplemente un escritor, por tanto, quien llega a España. Pero tampoco—¡cuidado!—podemos considerarlo, a fuer de hiperestésico, como un ente anormal y extraño, digno de estudio por los médicos. Lo digo precisamente por ser yo médico y para alejar también de la mente de los que me leen la idea de que, con el pretexto del viaje de Rilke por el sur de España, vaya a hacer yo aquí algo así como una patografía. La manera más segura de desconocer lo que es un hombre de genio es estudiarlo médicamente. Por una razón muy sencilla: el médico o el psiquíatra tienen el hábito de aplicar el criterio de normalidad. el cual no es más que una media estadística, es decir, ya de antemano conduce a un empobrecimiento de la realidad. Por el contrario. es más bien el hombre excepcional, el genio, quien puede enseñarnos muchas cosas sobre el hombre vulgar, y no al revés. Cuanto, desde el punto de vista médico o psiquiátrico, se ha dicho sobre Rilke es tan bobo e infecundo como las mil tonterías que los médicos hemos solido decir sobre otras figuras de excepción. Unicamente Carossa, que además de médico es un buen escritor, ha tocado un aspecto de real interés al preguntarse si el utilizar con tal desmesura las íntimas vivencias, como Rilke hizo, no conduce en el substrato orgánico a trastornos vitales, es decir, si la fisiología humana puede permitirse una tensión tan elevada como la que hubo de mantener Rilke para poder escuchar su profundo secreto, el cual, por afectar al misterio del humano existir, es también el secreto de todos nosotros.

Henos ahora ante un experimento singularísimo, que va a tener lugar en el mes de noviembre de 1912: a uno de los centros más misteriosos del paisaje español, a Toledo, llega un hombre que es como un hiperestésico galvanómetro. Algo que no sabemos bien en qué consiste, que no es sólo historia, ni sólo leyenda, ni mucho menos sólo literatura, ni quizá tenga nada que ver con ello; algo mucho más profundo y arcaico, algo casi cósmico ha ocurrido en este paisaje. No todos lo perciben. Pero si quien lo percibe, al hacerlo establece una secreta sintonía con ese accidente cósmico, ya no podrá separarse de él. Aunque venga de luengas tierras renacerá en Toledo, como ocurrió con el Greco, creándose a sí mismo, al tratar de sacar a la luz la esencia misteriosa del paisaje, en estrecha unidad su propio renacer y el mundo que revela.

Nuestra expectación no va a ser defraudada. El choque que

Toledo produce en el sensibilísimo galvanómetro que es Rilke ha sido registrado en su correspondencia. Agitado por la sacudida, se esfuerza en precisar cuál es el tono justo de este *unübertreffliche Stadt*, de esta "ciudad insuperable".

"No podré nunca, mi querida amiga, deciros cómo es esto (sería un lenguaje de los ángeles como al prestarse ayuda entre los hombres): pero es esto, es esto: debéis creérmelo bajo palabra. No es posible describirlo; está colmado de normas, de leyes. Llego a comprender, por un momento, la leyenda de que Dios, en el cuarto día de la creación, tomó el sol y lo puso exactamente sobre Toledo. Hasta tal punto es cosmogónica la forma de esta inusitada presencia, tan por fuera de todo, tan en el espacio. Ya he recorrido casi toda la ciudad: me he grabado todo en la memoria, como si desde mañana lo tuviera que saber para siempre: los puentes, ambos puentes, este río y, más que nada, esta amplísima cantidad de paisaje, que puede abarcarse en una sola mirada, como algo en lo que todavía se está trabajando."

Desde el primer contacto tiene ya una impresión que no le va a abandonar en su viaje por España: la de ser ciegamente conducido, sin vacilaciones: la de haber acertado en cada instante con lo que justamente necesitaba. Lo vemos en la violencia con que brota de su ser más recóndito uno de los párrafos más reveladores de su breve e intensa correspondencia desde España:

"¡Dios mío, cuántas cosas he amado porque intentaban ser algo de esto, porque en su corazón había una gota de esta sangre, y ahora tengo todo ello aquí! ¿Podré soportarlo?"

Toda esta violenta emoción—y hay que haber recorrido los seis tomos de la *Correspondencia* para darse cuenta de hasta qué punto traduce un auténtico y hondo choque—, todo ello en el transcurso de unas horas. "He llegado hacia las diez de la mañana...; ahora son alrededor de las siete de la tarde, y el día entre ambas horas ha sido largo, como un día del *Génesis*..." Dos semanas más tarde, el 13 de noviembre, la exaltación no ha disminuído en modo alguno. Sigue lamentándose de no poder acertar con la expresión justa que le permita decir: "¡Hasta qué punto todo alcanza aquí lo extraordinario, hasta qué punto todo pasa en tamaño sobrenatural!"

En su opinión, las palabras del jesuíta Ribadeneyra sobre la Virgen María: "Mujer del cielo y de la tierra", pueden aplicarse a esta ciudad. "Ciudad del cielo y de la tierra, pues yace realmente en ambos, penetra todo lo que alienta, y para intentar de nuevo hacerme comprender..., diré que existe en medida igual para los ojos de los muertos, de los vivos y de los ángeles. Ciertamente, es

algo accesible a estas tres perspectivas tan diferentes. Cabe imaginar que todas pueden coincidir ante esto en una misma impresión. Esta incomparable ciudad se esfuerza por mantener dentro de sus muros el paisaje árido, irreductible, indómito; la montaña, la pura montaña, el monte de la aparición. De manera asombrosa brota de ella la tierra, y se transforma inmediatamente, ante sus puertas, en mundo, creación, cumbre y abismo, en *Génesis*. Pienso siempre ante este paisaje en un profeta, en alguien que acaba de levantarse de la mesa, ha dejado a sus invitados, acaba de estar con ellos, y sobre el cual, en el mismo umbral de la casa, irrumpe el espíritu profético, la videncia de los rostros más recónditos..." Más adelante dice: "... De cuando en cuando tomo a la noche un libro. Intento primero con Cervantes; pero, en último término, sólo hay una cosa que puede leerse en este ambiente: el *Viejo Testamento*. Las dimensiones son casi las mismas; se puede hojear la *Biblia* y continuar después leyendo en el paisaje, un paisaje que no habla, sino que profetiza, y sobre el cual irrumpe el espíritu con su magnificencia por todas partes, desparramándose ante cualquier umbral."

Tal es la tremenda resonancia que Toledo despierta en el corazón de Rilke. Esta resonancia puede seguirse, sin dificultad, en muchas de sus creaciones posteriores y hasta en las elegías de Duino. Con razón ha de afirmar un día la princesa de Thurn y Taxis que "las sobrecogedoras impresiones de Toledo iban a ser, lenta pero incesantemente, elaboradas en lo más hondo de su intimidad".

Como es bien sabido, de esta conmoción del poeta en Toledo nacieron un puñado de bellísimas poesías: el *Descenso a los infiernos*, la *Muerte de Moisés*, el *San Cristóbal*, la *Ascensión a la Virgen*, etc., en su mayoría recogidas y comentadas por Gebser en su libro *Rilke und Spanien*. Algunas de estas poesías fueron, en realidad, terminadas en Andalucía, como, por ejemplo, esa tan importante en la obra del que Bassermann llama *Rilke tardío*, el que realmente hoy nos importa, el de los últimos años, la titulada *An den Engel*, una pieza clave para comprender el sentido que Rilke da a la figura mítica del ángel en las elegías de Duino. También fué terminada en Andalucía esa *Trilogía española*, tan interesante para nosotros, sobre todo porque en ella vemos repetirse constantemente una impresión de extrañeza, sorprendente en quien ha recorrido casi toda Europa, desde Rusia a Italia, de Dinamarca a París. Así nos habla de "esos extraños viejos del asilo" y de "esos niños ahitos y dormidos junto a tan extraño pecho". Su fundamental impresión en España es la de un país ajeno, extranjero, extraño

a su espíritu. Esta sensación de extrañeza llega a un grado casi doloroso, que le hace preguntarse:

Warum muss einer gehen und fremder Dinge
so auf sich nehmen...
Warum muss einer dastehen wie ein Hirt
so ausgesetz den übermass von Einfluss
beteiligt so an diesem Raum voll Vorgang
dass es gelehnt an einem Baum der Landschaft
sein Schicksal hätte, ohne mehr zu handeln?

¿Por qué hay que andar y recoger en uno
tantas extrañas cosas...?
¿Por qué, como un pastor, estarse ahí, quieto,
expuesto al exceso de influencias,
participando en este espacio lleno de sucesos,
con su suerte, reclinado en un árbol del paisaje,
sin ya actuar más?

Este pastor reaparecerá luego: este pastor que ni siquiera tiene "el silencioso amortiguamiento del rebaño". "No tiene más que mundo, mundo en cada mirada, en cada movimiento (Rilke dice "en cada inclinación"), mundo." "En él penetra lo que a nosotros pertenece, gratuito como la música y ciego, en la sangre, y marcha errático de nuevo." *Unwirtlich*, como la música, es decir, sin aprovechamiento, "gratuito", en él penetra "ciego en la sangre" el mundo y se marcha de nuevo sin que se utilice para ningún fin práctico. Más adelante dirá del mismo pastorcillo:

... aber in Stehen ist er herrlich. Noch immer
dürfte ein Gott
heimlich in diese Gestalt und würde nicht minder.

En un *crescendo* de admiración por ese pastor singular, en el que poco a poco se ve simbolizada una actitud ante el mundo entrañablemente ajena a la suya, llega a este "de pie es magnífico. Un Dios pudiera adoptar secretamente esta forma sin quedar disminuído".

Fiel a la consigna que su propio subconsciente le dictara en el palacio de Duino, tras Toledo emprende Rilke el camino hacia el Sur. Su estancia en Andalucía, bien breve (de primeros de diciembre de 1912 a mediados de febrero de 1913, escasamente dos meses y medio), tiene tres etapas: Córdoba, Sevilla y Ronda. Sabemos de cada una de ellas por las cartas que el poeta ha escrito, pocas, apenas una docena, pero que figuran entre las más importantes de la *Correspondencia*. En una de ellas, dirigida a Elsa Bruckmann desde Ronda (esta ciudad singularísima, dice, tan difícil de describir como difícil de describir era Toledo), reconoce dos cosas: primero, que

la violencia de sus impresiones ha sido tal. las lleva de tal forma en la sangre, que ya nada nuevo puede alcanzar su valor decisivo. Lo acabamos de ver. La extrañeza, lo extraño, lo ajeno a su ser de lo que el poeta contempla pesa tanto, que, por primera vez en su vida, se queja "el hombre Rilke", que diría Unamuno, del "exceso de impresiones". La primera respuesta que acusa el galvanómetro hipersensible de Rilke en nuestro país es la de un hombre que está abrumado por lo extraño del mundo en el cual. quizá pensando en otra cosa, acaba de meterse. A continuación le habla a Elsa Bruckmann, una vez más, del acierto con que intuitivamente cree haber planeado su viaje: "Siempre pensaré, maravillado, con qué instintiva exactitud he recorrido lo que importaba: mi viaje comenzó en una elevada cima, y desde entonces se ha sostenido tan en la cumbre que todo lo que ahora venga ya no puede ser más que un descenso." Reconoce su saturación. La impresión ha sido tan fuerte que no tiene placer en ver cosas nuevas. A pesar de lo cual. en la misma carta. describe en diez líneas esa pequeña ciudad de Ronda, sin *Sehenswürdigkeiten,* es decir. sin curiosidades o "monumentos". "a no ser el monumento permanente de su existencia, de su gesticulación en la situación más heroica que pudiera imaginarse, erguida a manos llenas sobre un enorme y peligroso macizo de rocas, alrededor del cual, por todas partes, abriendo un amplio círculo como para tomar distancia del espectáculo, han retrocedido las montañas que la circundan. El valle así originado lo recorre un río no muy caudaloso, a pesar de lo cual, sólo Dios sabe cómo, ha conseguido abrirse camino de un lado a otro de la ciudad, a través de la roca, por una torrentera de unos ciento cincuenta metros, labrada exclusivamente por él, y que le franquea el paso en forma no menos maravillosa que lo hizo el mar Rojo con el pueblo judío".

Las cartas que escribe desde cada una de estas etapas andaluzas: Córdoba, Sevilla y Ronda, son absolutamente decisivas dentro de cualquier estudio sobre Rilke. Una de ellas, la llamada, dentro de los círculos rilkeanos, "carta de Córdoba"—inexactamente, pues fué escrita desde Ronda —, no es famosa por su mérito literario ni por la profundidad de sus reflexiones, sino, al revés, por destacar como nota estridente e ingrata en toda su magnífica correspondencia. Habla en ella Rilke de su indignación ante la barbaridad artística que significa haber incrustado dentro del precioso tejido de la mezquita de Córdoba un feo templo cristiano. Este es el punto de partida del acceso de rabioso anticristianismo, que el propio Rilke confiesa en sus cartas desde Ronda. Pero ¿nace realmente

esta desaforada antipatía de Rilke de la superficialidad que aprecia en la vida religiosa, de lo abandonadas que encuentra las iglesias y capillas, de la indiferencia que aprecia en las gentes? No; la exclamación de Rilke es demasiado desabrida, y nos revela un defecto constitutivo en lo más entrañable de la estructura anímica del "poeta de nuestro tiempo". Rilke, en esta carta, continúa, en cierto modo, una discusión que tuvo hace pocos meses con Rodolfo Kassner en los jardines de Duino, y en la que se muestra insensible a la distinción que éste establece entre el Reino del Padre y el Reino del Hijo, distinción muy importante en la obra de Kassner, y en la que aquí ahora no interesa que entremos. Desde España, Rilke declara que "está más cerca de todas aquellas religiones, en las que el Mediador es menos esencial o está casi excluído". Y a continuación, reaccionando ante la impresión estética de Córdoba, se pone a estudiar aplicadamente el *Corán*.

Debemos evitar, frente a esta actitud, nuestra reacción, casi involuntaria, de repulsa. Serenemos un poco nuestra antipatía ante esta carta. Antipatía que—aclaremos—no es sólo una reacción de hombres católicos. También la tiene ante esta carta de Córdoba Rodolfo Kassner, y no precisamente por motivos religiosos. Ante la comparación del Mediador, de Cristo, con un teléfono, como intermediario para hablar con la Divinidad, Kassner hace el diagnóstico que, en efecto, hay que anteponer a toda otra consideración—incluso a la irreverencia—, y es el de *Geschmacklosigkeit*, el de "mal gusto". Coger a Rilke, que como gran artista tiene un gusto excelente, tanto cuando selecciona a sus amigos, a sus lecturas o cuando escoge sus palabras, en flagrante delito de mal gusto, es tocar de pronto, en un tejido de elegante estructura bien trabada, a una fisura, a una fisura cardinal, reveladora. No es en una obra accesoria donde Kassner hace a Rilke esta acusación de mal gusto, sino en lo último que ha escrito sobre nuestro gran poeta, en el prólogo a la colección de las cartas de la princesa de Thurn y Taxis. Es partiendo de esta carta de Córdoba como Kassner fija su actitud, no frente a la obra poética de Rilke, que admira intensamente como todos nosotros, sino frente a su posición antropológica, a la manera como Rilke, tras un gigantesco esfuerzo, se enfrenta con el problema y el misterio del humano existir.

El gran error de Rilke—error que, como adivina Kassner, que no es médico ni psicoanalista, pero sí un formidable intuitivo, viene de su defectuoso contacto con el mundo maternal, problema éste del que aquí no vamos a hablar, pues nos llevaría por derroteros muy complejos e inesperados—, el gran error de Rilke es pensar

que el Mediador es alguien que vuelve más fáciles las cosas. Kierkegaard, al que Rilke tanto admiraba, y que tuvo sobre él tanta influencia, sabía muy bien que no es así; que ayudar no es facilitar y redimir, no es allanar el camino. La dulzarrona atmósfera seudorreligiosa que viviera Rilke en su infancia le hizo ver en el cristianismo justamente lo contrario de lo que éste es: en lugar de un áspero camino, lo cree un abaratamiento o simplificación de los problemas. Y él, que siente el problema del hombre, su gran problema, en tortura angustiada y dolorosa, sabe que sólo puede llegarse a una solución a través de dificultades casi insuperables. En su rápido viaje por España, Rilke no acierta a ver más que la parte del catolicismo español que está en la superficie, y esta religiosidad, de apariencia un poco pueril, reaviva un doloroso proceso de su infancia. He aquí la fisura. Muy doloroso debe de ser este punto cuando el poeta, por lo común hambriento de precisión en su palabra, lanza de pronto un *ex abrupto*.

No en vano es Kassner autor de un famoso libro de Fisonómica. Su perspicacia no le engaña. Ha dado justo; como decimos en español, "ha puesto el dedo en la llaga". Rilke hubiera preferido —como, por otra parte, todos nosotros—la reposada belleza de la mezquita intacta que califica de "molde del silencio". Hay, en la reiterativa sucesión de los arcos, como un apaciguamiento del espíritu, que cree haber encontrado así su suprema ley en la armonía de lo más opuesto y contradictorio. Pero, de pronto, viene la cruz, la cruz de un feo templo cristiano, a romper la armonía estética. Debemos pensar que no se trata de una simple cuestión de estética. La mezquita, en su armonía, es como ese ideal del alma oriental, que trata de reunir en un conjunto armónico todos los dispersos antagonismos del espíritu del hombre. Tras haber estudiado durante largo tiempos los mándala, los símbolos de armonización de las religiones orientales, Jung descubre con asombro que su equilibrio no es más que aparente; que si se los analiza aún más, sobre todo en los sueños, acaba por transparentarse a través de esta presunta imagen de armonía una escisión, una lucha, una agonía, en el sentido que dió Unamuno a esa palabra, es decir, una cruz. El gigantesco esfuerzo que Rilke lleva a cabo durante toda su vida por descubrir, por el camino de la poesía, el más profundo secreto de la existencia humana, marcha por esa ruta, difícil y heroica, de la armonización de lo más heterogéneo: intuición filosófica y sensibilidad artística, ascetismo varonil y femenina sensibilidad, muerte y vida, independencia de la personalidad creadora y radiante versión amorosa hacia el prójimo. Su imagen final,

la que, conforme a sus deseos, ha sido grabada sobre su tumba como epitafio, es la de una rosa, rosa que es *contradicción pura*, placer de ser el sueño de nadie bajo tantos párpados.

Rose, oh reiner Widerspruch, Lust
Niemandes Schlaf zu sein unter so viel
Liedern.

Este epitafio es la cristalización final del largo camino que Rilke recorre, buscando en sí mismo lo que el hombre puede ser. En su simétrica armonía, la mezquita cordobesa es una anticipación de esa rosa del epitafio. Mas la realidad de un hombre no está hecha tanto de lo que acierta a ver como de aquello que se le escapa. Tiene mucha importancia lo que acierta a ver el viajero de mirada sagaz y penetrante en el país que visita por vez primera; pero mucha más importancia tiene aún, para ponerlo al descubierto en sus capas más profundas, aquello que no acierta a ver. Todo a lo largo de su vida, Rilke se ha quejado de la *distraibilidad del hombre*, es decir, de esa estructura del ser humano que por su reiteración y constancia parece constitutiva de su existencia, y en virtud de la cual pierde el disfrute de las mil y mil maravillas que la vida nos ofrece. Con ello, Rilke se anticipa al concepto de existencia inauténtica que por la misma época se estaba elaborando en la mente de Heidegger. Pero reparemos que aun el hombre de existencia más auténtica, el hombre que más se esfuerce en guardar fidelidad al espíritu y a la vida, no puede eximirse de *pasar de lado*, distraído, junto a muchas cosas.

Es esta forzosidad de *pasar de lado* junto a muchas cosas en la vida, a veces junto a las cosas más valiosas de nuestro existir, sin llegar a verlas, una de las más trágicas y esenciales características del hombre. En éste hay no sólo la posibilidad de realizar su vida plenamente, de colmarla de sentido, sino también otra, mucho más grave: la de pasar junto a todo ello, inmediatamente al lado de todo esto, y no saber reconocerlo. "Todo está preparado para que yo encuentre Toledo y Ronda—viene a exclamar gozosa, soberbiamente, el poeta—. Mi destino se está cumpliendo. Algo superior a mí ha dispuesto las cosas para que ahora venga esto y después lo otro; justo lo que necesito." Y mientras lo dice no percibe que, *precisamente en este instante, pasa al lado* de la realidad, que iba a poder transformar su vida.

Así, el escritor que no sólo supo exaltar, sino reconocer, con una identificación casi mimética, el papel decisivo y grandioso de la mujer en el amor: que sin vacilaciones acertó a seguir la línea

que va desde la pura grandeza del amor carnal hasta la realidad casi tangible del amor místico; el hombre en cuya obra figuran como piezas fundamentales cuanto dijo o tradujo de las grandes amadoras de la Historia Sor María de Alcoforado, la monja portuguesa; Luisa Labbé, Elizabeth Barret Browning, el traductor de ese maravilloso sermón titulado *El sermón de la Magdalena*, pasa en España *de lado* junto a las figuras de Santa Teresa de Avila o de San Juan de la Cruz. Y no se objete que el concepto del amor en Rilke, del que tanto se ha hablado, y del que aquí apenas podremos hablar, nada tiene que ver con nuestros místicos. Quizá el canto supremo que consagra Rilke al amor está contenido en un sermón místico, *El sermón de la Magdalena*, del que él mismo declara que casi hace superflua una de sus obras más conocidas: *Los cuadernos de Malte Laurids Brigge*.

Rilke llega a Sevilla en invierno, época poco propicia para comprender el encanto de la ciudad. Pero, probablemente, aun en cualquiera otra época hubiera pasado por ella sin captarlo. A pesar de los esfuerzos de sus amigos, nunca comprendió tampoco el encanto profundo de Viena. También hay en ello una motivación psicológica. Recordemos que, hacia 1910, existen en toda Europa dos grandes actitudes ante la vida. La una, que proviene ante todo de Nietzsche, pero también de Dilthey, de Bergson y de Klages, trata de afirmar la vida como fuerza todopoderosa, que todo lo penetra. Sus poetas son, como subraya Bollnow, Hermann Hesse en su juventud y, sobre todo, Hoffmansthal y Stefan George. Yo agregaría a éstos el fino miniaturista que fué el vienés Peter Altenberg. Por otro lado, comienza a afirmarse, bajo la influencia de Kierkegaard, la gran corriente que considera que la existencia es insegura, incierta, trágica; que el hombre está en medio de ella desamparado, solo; que junto a la fuerza omnipresente de la vida, concierne al ser humano la realidad inexorable de la muerte. Esta corriente, que alcanza su punto culminante en Heidegger y en Jaspers, y llega en sus derivaciones actuales a Sartre, Camus, Gabriel Marcel, etcétera, tiene en el arte sus figuras cumbres en Kafka y en Rilke. Entre nosotros, la primera de estas actitudes ha sido representada por Ortega y Gasset; la segunda, por Unamuno.

Sevilla, como Viena, suelen ser consideradas como ciudades alegres y superficiales, por la forma en que la vida, exuberante, plenipotente, oculta en ellas la muerte. Pero esa misma plenitud de vida hace que la muerte se nos descubra allí en formas de singular agudeza. Ese destino, que parece guiar a Rilke por Andalucía, pronto le hace encontrar el reverso de esa medalla, cuyo adverso es la

tan decantada alegría sevillana. ¿Por qué, entre las mil cosas que podía ver en Sevilla, sus pasos le llevan directamente al Hospital de la Caridad?

En *Los cuadernos de Malte Laurids Brigge*, los hospitales de París desempeñan un papel muy importante. "¿De modo que aquí vienen las gentes para seguir viviendo? Hubiera más bien creído que aquí se muere..." Así comienza el libro. Después, por todas sus páginas, alusiones al hospital; entre ellas, la descripción de la Salpêtrière y de la visita médica. El dolor, la tristeza, la fría crueldad de una consulta pública son descritas sin encono ni patetismo: más bien como una realidad melancólica. Hospitales y enfermos pasan por las páginas de Malte como un triste fondo, como un levísimo argumentar de que, al menos, el hombre debe tener derecho a una muerte propia, a la muerte que le corresponde como ser personal. El hospital se convierte entonces, para Malte, en el sitio donde se muere innominadamente, en una fábrica de muertes, todas ya iguales. Este olor de hospital parisiense, que no logra desaparecer tras el sol de sus patios y que no amengua por el interés profesional de los médicos o la caritativa solicitud de las enfermeras, circula por las páginas de la principal obra en prosa de Rilke como una presencia que caminara constantemente al lado de la vida, que puede en cualquier momento tragar al desventurado: como una realidad que los demás hombres olvidan, pero que está ahí, más fuerte que la pobreza y que la enfermedad, con la amenaza terrible de la muerte sin nombre, de la muerte anónima.

El 17 de diciembre, desde Ronda, escribe Rilke a la princesa de Thurn y Taxis: "... incluso en Sevilla, donde nada concuerda, comienzo, sabe Dios por qué, con el Hospital de Ancianos de la Caridad. Era a la mañana, y en las amplias y alegres salas sentábanse los ancianos alrededor de los braseros o, sencillamente, estaban en pie junto a ellos, como piezas de juguete: dos guardaban cama, descansando de la vida, como si para ello no fuera ya necesario el pretexto de la muerte; pero las demás camas, cuidadosamente hechas, en todas siempre sobre el mismo sitio, en la colcha floreada, había en cada una de ellas dos de esos grandes y pálidos panes blancos españoles, pacíficos en su aparente abundancia, como dispendio puro y ya para no ser comidos con el sudor de la frente..."

Esta deliciosa estampa, clara, luminosa, que recuerda los Zurbaranes de la propia Sevilla, es casi la única impresión que para Rilke merece ser escrita de esta ciudad, en la cual—según él—nada armoniza. La catedral le es antipática, e incluso la siente con cierta enemistad por lo que hay en ella de vago, de elusivo, de

ambicioso, de aplastante, "como si quisiera abrumar a la propia Divinidad", y, sobre todo, por su "infame órgano", con sus voces falsas, que convierten el espacio, entre los pilares colosales, en algo blando y dulzón. Dejemos a un lado esta incomprensión de Sevilla y preguntémonos de nuevo: ¿Por qué oscura intuición, lo primero, casi lo único que ve Rilke en Sevilla, es precisamente lo que el más mediocre conocedor de su obra le aconsejaría ir a ver: ese Hospital de la Caridad, que desde siglos parece estar esperando al danés Malte Laurids Brigge, ese hospital sin la amargura de los hospitales de París, donde los ancianos descansan, "como si ya la muerte no fuera necesaria", y en el que hay esa superabundancia de panes pálidos, que sorprende a un viajero que—estamos todavía inmediatamente antes de la guerra del 14—venía de una Europa rica, en la que el pan, por blanco y abundante que fuese, no constituía nada extraordinario? Este Hospital de la Caridad, de Sevilla, no es una manufactura impersonal y gregaria de muertes anónimas. Más bien todo lo contrario: dos de los enfermos, acostados, descansan de la vida, "como si para ello no fuera ya necesario el pretexto de la muerte", y ante ellos, "como dispendio puro", los panes blancos... Es menester comparar esta imagen del hospital con los hospitales que conoce su personaje, Malte, para darse cuenta de la sorpresa. Nada nos habla, en cambio, de los cuadros de Valdés Leal, en uno de los cuales figura, sin embargo, uno de los temas predilectos de sus poesías: la balanza, esa balanza de cuya leyenda: "Ni más, ni menos", recientemente Henri de Montherlant ha hecho una interpretación harto arbitraria. También pasa Rilke, en el Hospital de Mañara, de lado, junto a algo que debía llamar su atención y que nunca se menciona en su obra, tan consagrada a exaltar el amor en sus manifestaciones más radiantes y generosas. Pasa por alto nada menos que lo que podía explicarle esa atmósfera que —no olvidemos que es un sutil sismógrafo—sabe registrar como nadie: el nombre, que define a este hospital como *de la Caridad*. Y, naturalmente, el poeta del epitafio de la rosa deja sin ver los famosos rosales simbólicos...

Pero es hora ya de hablar del más importante de los episodios de la vida de Rilke en España. El día de Reyes de 1913 envía Rilke a Lou Andrea Salomé una carta, a la que van anejas unas páginas de su *Diario español*. Los envíos a Lou, que tiene por él un afecto maternal, son siempre trascendentales. Por si esto no fuera bastante, tres años más tarde, en 1916, publica estas páginas, escritas en Ronda en 1913, en el Almanaque de la editorial Insel, junto con la traducción de una poesía de la condesa de Noailles: *Tu vis, je*

bois l'azur, y dos poesías: *Narciso* y *La muerte*. En una carta a la viuda de su médico y amigo, el conde de Stauffenberg, dice: "...todos estos trozos, cada uno en su estilo, contienen aproximaciones a sensaciones límite de la existencia, y todos aspiran a ese presentido equilibrio que, en forma incomparable, encontré una vez representado en un fragmento de música antigua, y que Romain Rolland, que lo tocó ante mí, descubriera en una misa gregoriana. Cuando lo oí por primera y segunda vez, tuve la impresión de dos platillos de una balanza que, oscilando suavemente, acaban por encontrar su equilibrio." Fijémonos en esta expresión: acaban por encontrar su equilibrio. Tal es lo que Rilke busca—en fin de cuentas, como todo hombre—desde hace muchos años: busca su equilibrio para, en ese encontrarse en equilibrio, poder traducir su mensaje.

El trozo del *Diario español* se titula "Erlebniss", es decir, vivencia o experiencia, y aunque escrito en Ronda, se refiere a algo acaecido un año antes, en la soledad de Duino. Relata en él cómo al apoyarse en el jardín, en la rama bifurcada de un árbol, abandonándose a la contemplación de la Naturaleza, sin leer en el libro que llevaba, tuvo la extraña y mística sensación como si del interior del árbol pasasen a su cuerpo vibraciones casi imperceptibles. Poco a poco se convence de que no es objeto de una alucinación: el tronco es demasiado robusto para ser agitado por el viento. Al mismo tiempo, siente como si su cuerpo fuera repleto por un movimiento levísimo, y, en cierto modo, tratado como un alma y puesto en situación de percibir con claridad influencias que no llegan a volverse sensibles en estado normal. "A ello hay que agregar que en los primeros momentos los sentidos no podían comprobar bien por dónde recibían una comunicación tan sutil y difusa. Pero, al mismo tiempo, el estado así originado era tan perfecto y sostenido, tan distinto de todo, pero a la vez tan inexplicable por una simple exaltación de la experiencia cotidiana, que, a pesar de toda su delicia, no cabía pensar en llamarle goce." Como se ve, el lenguaje es el mismo con el que los místicos se esfuerzan en transmitir una experiencia suprasensible. Conmovido, se pregunta qué es lo que le ocurre, y entonces encuentra una respuesta que va a ser decisiva en la obra ulterior de Rilke: encuentra que *ha pasado al otro lado de la Naturaleza*. Esta interpretación le llena de alegría, y, a la larga, se muestra completamente satisfactoria. Una vincapervinca que estaba en las cercanías, y con cuya azul mirada había tropezado algunas veces, entra ahora en contacto con el poeta; "pero desde una distancia,

por decirlo así, espiritual, con significación tan inagotable como si ya nada se le pudiera ocultar". Los objetos se le aparecen "más alejados", y al mismo tiempo, en cierto modo, también más verdaderos, lo que atribuye a que su mirada ya no se dirige hacia adelante, sino que se diluye en un espacio virtual, del que luego se ha de hablar mucho en las elegías, en "lo abierto". Miraba hacia las cosas no como a un objeto con el que nos enfrentamos, sino *como por encima del hombro,* y es entonces cuando de estas cosas, de su existencia cerrada, viene como un sabor dulce y osado... Es decir, en lugar de dirigir su mirada hacia el objeto que se enfrenta con él, y que, por tanto, le es extraño, se encuentra como si estuviese *por dentro* de las cosas, *por dentro* del paisaje, en el mismo plano que las demás criaturas. Dice Bassermann: "Sólo con esta nueva forma de ver las cosas llega a comprender el ser hermético de los objetos que le rodean, su esencia autónoma, ya sin relación con la existencia humana."

En otra ocasión va a referirnos Rilke una experiencia similar que tuvo en Capri, en una hora en que el canto de un pájaro se armonizó con tal unanimidad con lo más íntimo, que parecía como si las sensaciones, "en lugar de quebrarse en la superficie del cuerpo", uniesen espacio interior y exterior ininterrumpidamente, de tal forma que tan sólo quedó "protegido de una manera misteriosa un único punto de la conciencia con la máxima profundidad y pureza". Recuerda esta vivencia la famosa leyenda del monje, que al oír el canto de un pájaro cae en un éxtasis que suprime el paso del tiempo. Aquí, la impresión auditiva funde mundo exterior e interior; pero no en alucinación panteísta, ya que entonces la conciencia desaparecería. Más bien, por el contrario, la conciencia ha alcanzado, al propio tiempo, su máxima profundidad y pureza, y "de manera misteriosa" ha quedado a salvo de disolverse místicamente en el mundo en torno. En un tercer trozo, la singular sensación se repite; pero ahora frente a un almendro en flor. Si antes quedaba suprimida la barrera entre el hombre y los objetos; si, en otra ocasión, la barrera que desaparece es la que pone como una distancia aisladora, como un dieléctrico, entre él y los demás hombres, ahora el sentimiento es el de haberse liberado de la gran ligadura que ata a los demás humanos, sintiendo a la muerte no delante de sí, sino detrás, *como si ya no importase.* Es decir, en los tres casos queda superada la habitual perspectiva del hombre frente al mundo: primero, frente al mundo de objetos; después, frente al mundo de los demás hombres; por último, frente a la misma muerte.

Todavía nos refiere otra ocasión en que vuelve a sentir este sentimiento de estar inmerso en el mundo, al otro lado de la Naturaleza y de la muerte, "como si el propio corazón se disolviera totalmente, hasta el punto de aparecer dentro de su esencia el sabor del Universo". Fué una vez contemplando, a través de un viejo olivo, la noche estrellada. Fijémonos que lo primordial de todas estas vivencias reside en un cambio radical de la perspectiva con la que el hombre se enfrenta necesariamente, en virtud de su propia naturaleza, con las cosas, con los demás hombres y con la muerte. Observemos también que esta distorsión total y absoluta, podríamos decir *antinatural*, de esta actitud radical del hombre, que es estar *enfrente de estas tres realidades:* las cosas, los hombres, la muerte, va acompañada de una sensación de beatitud, como en un éxtasis religioso. Es una alegría indescriptible, la alegría de la creación; "una maravillosa ampliación de lo que ya existe, un puro crecimiento a partir de la nada" (Bassermann). Finalmente, fijémonos en algo de interés excepcional. El propio poeta nos dice recordar que en su infancia ocurríale también este mismo abandono en el seno de la Naturaleza. Y, en efecto, sabemos que en su primera infancia el hombre tiene la misma identificación, la misma fusión con el mundo en torno de que nos habla Rilke en su vivencia. Sólo más tarde, y poco a poco, se establece esta otra perspectiva, que ya no nos va a abandonar nunca, del *enfrentamiento con la realidad.* Nuestra persona, nuestra propia realidad, se perfila y recorta, en tanto se separa de las cosas, en tanto se distancia y aísla de los demás hombres. Es un proceso fatal, inexorablemente unido al desarrollo del hombre, y sin el cual, como ha hecho ver Zubiri, el hombre biológicamente no podría subsistir.

Las vivencias de Rilke en Ronda constituyen la clave de toda su obra poética, lo que nos permite comprenderla y comprender sus concepciones del amor y de la muerte. No deja de ser interesante que las dos obras más considerables de la literatura de la primera mitad del siglo XX, la de Proust y la de Rilke, se desplieguen, como gigantescos árboles de una minúscula semilla, de la vivencia experimentada junto a un seto florido o ante una rama de almendro. Es en este sentido en el que me permito llamar la atención de los poetas españoles, de que Ronda, para la literatura de nuestro tiempo, tiene la misma significación histórica que el imaginario Combray de Proust. Pues es en Ronda donde Rilke escribe, reuniéndolos en las páginas de ese *Diario español,* los tres o cuatro episodios en que le ha sido dado sentir con clarividencia lo que constituye la estructura más radical de toda su obra.

Llevaría ahora demasiado espacio dar la demostración concluyente de esto que acabamos de decir. Vamos a limitarnos, a guisa de prueba, a reproducir uno de los párrafos de la famosísima carta de Rilke a Hulewicz, su traductor al polaco, en la que intenta explicar algo que él mismo declara que le sobrepasa: el incógnito sentido que tienen las elegías. En la primera parte de este párrafo, los oyentes españoles de los cursos de Zubiri reconocerán sin esfuerzo cómo el poeta expone con nitidez una idea que va a tener en la Antropología actual un importante desarrollo. Escribe Rilke a Hulewicz: "Debe usted comprender el concepto de lo "abierto" *(das Offene)* que he intentado sugerir en esta elegía de la siguiente forma: El grado de conciencia del animal le sitúa *dentro* del mundo, sin que se encuentre (como nos pasa a nosotros) en cada momento *enfrente* de él. El animal está *en* el mundo; nosotros estamos *ante él* por el peculiar giro o incremento que ha adquirido nuestra conciencia..." "No se quiere significar con "lo abierto" ni cielo, ni aire, ni espacio, puesto que también éstos son, para quien los considera y enjuicia, "objetos" (en alemán, *Gegenstände*, lo que está enfrente), y, por ello, "opacos" y cerrados. El animal, las flores, probablemente son todo esto, sin darse cuenta de ello, y, por consiguiente, tienen ante sí y sobre sí aquella indescriptible libertad abierta, que quizá sólo encuentra su equivalente (extremadamente fugaz) en los primeros momentos del amor, cuando un hombre ve en el otro, en el amado, su propia inmensidad, y también en la elevación hacia Dios."

Sobre este mismo concepto de "lo abierto", como vemos estrechamente emparentado con las vivencias del *Diario español*, con lo escrito en Ronda, construye Guardini su admirable interpretación de la teoría del amor en Rilke. Nos aclara Guardini: "Hay actos que están determinados por un objeto, por ejemplo, el que yo mire, examine; valore, quiera algo o crea algo. Con cada uno de estos actos sobrepaso la relativa frontera que separa mi ser del de los demás. Visto desde mí mismo, en estos actos, lo que yo soy "sale" hacia afuera, dirigiéndose hacia el ser vecino, el cual, por otro lado, está formando parte conmigo de la totalidad de las criaturas y, por consiguiente, *dentro* de la totalidad del ser. Pero hay también actos que no juzgan ni quieren, ni miran hacia algo o alguien, que no tienen en realidad "objeto" enfrente de ellos, sino que, simplemente, realizan una "existencia". Y de tal forma que ahondan en esta existencia, buscan su última profundidad para, por último, sobrepasarla intencionalmente, abandonando su propia totalidad en lo más íntimo o irradiando de ella, también en

forma intencional, hacia afuera, mejor dicho, hacia arriba. En ambos casos sobrepasamos nuestros propios límites, no ya los que nos separan del prójimo, de las criaturas, sino "en absoluto"... En ambos casos abandona el hombre los "objetos" y vive en el todo, simplemente en las criaturas. En ambos casos se abandona a sí mismo, como ser singular que observa, juzga, codicia, quiere y hace, para realizar su simple ser-criatura. Desaparece todo enfrentarse con los objetos, todo afirmarse a sí mismo. El ser se distiende, comienza a florecer, y sólo entonces, en realidad, deviene él mismo. El ámbito donde esto ocurre y acontece es "lo abierto". En un polo de "lo abierto" figuran la elevación y la amplitud; en el otro, la intimidad y lo entrañable... "Lo abierto no es sólo aquello que está "alrededor del ser", sino también lo que se encuentra dentro del ser..."

En las páginas del *Diario español*, que Rilke escribió en Andalucía, están, pues, a la vez, el germen y la clave de su concepción del amor, que alcanza su máxima expresión, en nuestro sentir, en las páginas finales de *Los cuadernos de Malte Laurids Brigge*; en su interpretación, a primera vista extraña, de la parábola del hijo pródigo, y en *El sermón de la Magdalena*. Ya hemos dicho que de esta concepción del amor en Rilke, probablemente una de las más grandiosas, con la platónica, que han surgido en la historia de la Humanidad, no podemos ocuparnos ahora. En ella es en la que se apoya Guardini y, sobre todo, el jesuíta checo Focke para rehabilitar el sentido religioso de Rilke, es decir, el Rilke del diario de Ronda frente al blasfematorio Rilke, rabiosamente anticristiano, de la carta de Córdoba. Y es aquí donde se nos presentan una serie de gravísimas interrogaciones, gravísimas no porque afecten a Rilke, sino porque afectan al hombre de hoy en lo más profundo, y que nos limitaremos a dejar formuladas.

Destaca Bollnow, entre las figuras ideales que todo a lo largo de su obra Rilke exalta, cuatro: el héroe, el amante, el niño y el poeta. Para Rilke, el momento en que el hombre vive más próximo a la máxima grandeza de su existencia, con mayor fidelidad a lo largo que hay en él de celestial, es en la infancia. Si condensamos las vivencias escritas en Ronda en una fórmula breve —conscientes de la deformación que esto significa—, diríamos: en ellas fructifica un larvado y descomunal esfuerzo de lo más profundo del poeta por volver a este estado celestial de la infancia, pero conservando toda la agudeza de conciencia del hombre adulto. Es decir, se trataría en ellas de la alianza entre una conciencia hiperaguda y una regresión a una relación con el mundo, de la que,

a partir de su infancia, el hombre no hace más que irse desterrando. El hombre, por tanto, sería un desterrado de su infancia. Así nos explicamos que una situación vivencial como la que Rilke nos describe en Ronda pueda parecer a algunos fruto de una excepcional madurez de espíritu, y a otros, como a Kassner, resultado de una inmadurez intolerable. En España, país donde las conciliaciones, históricas o religiosas o de cualquier otra índole, nunca han sido posibles; donde la irreducibilidad de las antinomias que la humana realidad nos ofrece es acentuada y jamás atenuada, llega paradójicamente Rilke a esa singular fusión con la Naturaleza y el prójimo y la muerte, en la que está predeterminado todo lo que luego va a florecer en su obra. La muerte es la otra cara de la vida, no su antagonista; sensualidad es lo mismo que espíritu; sensibilidad y logos se confunden. No hay ruptura; todo es un continuo, difícil de descubrir, pero formando siempre, en lo más hondo, una unidad armónica. Como la mezquita de Córdoba. Por eso le irrita que otros no piensen así; que haya quien crea que la antinomia no es reducible, que el abismo existe, que tras los más refinados intentos de conciliación entre los distintos polos del hombre haya quien descubra, inexorable, una crucifixión, una agonía.

Si se me permite por unos instantes razonar como médico, diré que una vivencia similar—no idéntica—a la de Rilke se observa en algunas excepcionales formas de colapso. Entonces, el espíritu del hombre se cierne sobre su propia realidad y la contempla como por encima del tiempo y del espacio, y hasta como si estuviera situada por encima de su propio cuerpo. Se ha relacionado este fenómeno con el *abaissement du niveau mental*, que investigadores de pueblos primitivos han descrito tras ritos orgiásticos o religiosos. Hasta ahora, la explicación más verosímil de este estado de trance, en el que deja de fluir el tiempo y el sujeto experimenta una sensación de levitación y de inefable éxtasis, es la que lo atribuye a una suspensión transitoria en el funcionamiento de las capas más diferenciadas de la corteza cerebral, de las capas de adquisición más reciente, las que sólo se desarrollan en tanto el hombre pasa de niño a adulto (1). Hay también, por decirlo así, en este éxtasis

---

(1) Las más recientes investigaciones de neurofisiología permiten explicar, en forma muy sugestiva y apasionante, estos fenómenos. Los médicos han observado en los traumatizados graves de cráneo *impresiones de levitación*, como de *ascensión a los cielos*, similares a las experimentadas por los místicos (Jantz y Beringer: *Das Syndrom des Schwebeerlebnisses unmittelbar nack Kopfverletzung*. Der Nervenarzt, año XVIII, pág. 202, 1944). Por otra parte, la neurofisiología moderna demuestra que toda acción del organismo, aunque sea tan sólo la simple sensación perceptiva, se desarrolla *sobre un fondo*, sobre una *situación básica*, que está dada a la vez por el estado de alerta y

patológico, un retrotraerse del hombre a su situación paradisíaca de la infancia. Ya dijimos que lo que diferencia la vivencia de Rilke de este estado es que en ella la conciencia, en lugar de desaparecer, se mantiene más vivaz y lúcida que nunca. De esta forma, el poeta llega a una visión sobre el hombre que no se puede decir haya sido lograda con métodos artificiales, con estupefacientes, como, por ejemplo, la mescalina; ni tampoco que es patológica, sino que se ha alcanzado por una rigurosa ascesis. Ello permite iluminar la realidad del hombre desde un punto de vista distinto a como puede hacerlo el filósofo o el hombre de ciencia. Ya vimos que Martin Heidegger, en su estudio sobre Rilke, concede a este punto de vista una importancia que hasta el presente ningún filósofo había atribuído a los poetas.

A mediados de febrero de 1913, camino de París, Rilke va a entregar una carta de la princesa de Thurn y Taxis a su excelencia el príncipe de Ratibor, embajador del emperador de Alemania en Madrid. En vano espera en el hotel un recado del príncipe. Este, demasiado ocupado con su éxito y el de sus dos bellas hijas en la sociedad madrileña de la época, pronto olvida la carta y al mensajero. Muy lejos estaba de imaginar que su recuerdo ha quedado mejor prendido en la Historia por esta visita frustrada de un poeta que por todas sus habilidades diplomáticas y sociales. El paso de Rilke por España fué silencioso, y silencioso sigue al cabo de los años. Eso no es justo, pues ha sido en nuestro país, y de manera más

---

por la prieta unidad de todo el ser vivo en las estructuras más centrales del sistema nervioso: el sistema centroencefálico. En este último nudo de toda acción del ser vivo reside, a la vez que su última unidad y la razón de ser de la vigilia, la armonización entre mundo interior y exterior, no ya en cuanto percepciones y actos, sino también entre armonización intervisceral y mundo afectivo. Para Jung, en su último libro *Naturerklärung und Psyche*, el subconsciente obedece a otras leyes que las de la causalidad, igual que ocurre en el terreno de la física atómica, a lo que da el nombre de *sincronicidad*. Cuando la corteza cerebral, que nos obliga a "enfrentarnos" con el mundo y actuar ante los objetos, deja de funcionar, como ocurre en el síncope o en el traumatismo, puede agudizarse la función de lo que Jung llama "sabiduría vegetativa", y que equipara a la asombrosa sabiduría instintiva, por ejemplo, de los insectos. Jung ignora los admirables descubrimientos de la neurofisiología moderna, así como ésta no se ha dado cuenta tampoco de que con ellos da validez definitiva a los hallazgos de psicoterapeutas y psicoanalistas. El *abaissement du niveau mental*, que en los pueblos primitivos se trata de obtener por ritos orgiásticos, busca también ese estado de trance, en el que la adivinación instintiva alcanza grados fabulosos, increíbles para la conciencia discursiva. El poeta en su trance místico, al igual que el santo en el suyo, tocan, por consiguiente, a un último secreto de la estructura viva. Sería estúpido pensar que estas concepciones neurofisiológicas *explican* el trance del santo o del poeta; lo único que hacen es *explicar*, con arreglo a estructuras nerviosas, que tal trance o "visión" tienen un substrato *real* sobre el que se desarrollan, y con el que nada tiene que ver la verdad que, a través de esta situación anímica excepcional, se revela.

concreta en Andalucía, y en Ronda, donde este "poeta de nuestro tiempo", cuya alma fué vibrantemente recorrida por los más importantes problemas que hoy nos agitan, llegó al ápice de su crisis, iniciándose así la germinación que, años más tarde, iba a dar lugar a una de las más importantes obras literarias de la primera mitad del siglo XX.

J. Rof Carballo.
Eduardo Dato, 8.
MADRID.

LA EDAD DE LAS ILUSIONES

POR

WERNER HENNEKE

¡Del Barroco al Rococó!... El pathos *heroico que se apreciaba en la edad de las guerras religiosas, y todavía se manifestó en las serias luchas por la unidad entre el más allá y este mundo, enmudece súbitamente y hace lugar a un jugueteo caprichoso, que se recrea en el mundo tal como él es, sin preguntar más por sus fundamentos metafísicos. No se tiene ya gana de aguar la alegría en el mundo sensible con la lucha por lo suprasensible, y se empieza a encontrar inoportuna y ridícula la seriedad con que las generaciones precedentes han combatido por ritos y proposiciones de fe. Al mismo tiempo, los Tratados de paz de Utrecht (1713) y Nystadt (1721) han hecho nacer un nuevo sistema europeo de Estados e introducido una etapa de paz que, con interrupciones inesenciales, dura hasta 1740. En Inglaterra han tomado las riendas del Gobierno los* Whigs, *que por amor al comercio orillan todo conflicto armado, y en el continente, el absolutismo tiene tranquilidad para despejar metódicamente los últimos restos del feudalismo medieval. En todas partes, los gobernantes descienden ahora de sus castillos a sus residencias urbanas, que empiezan a deshabituarse a sus murallas y fosos, y respiran el aire de la pacífica vida ciudadana. Su actividad ya no consiste ahora en la organización de desafíos y torneos, sino justamente en la colaboración ciudadana, que hasta aquí han despreciado, y en cuya elevación ven ahora el más importante cometido de su vida. Los príncipes encuentran poco a poco de mal gusto dejarse retratar en cota de maya, y el simbolismo de los ceremoniales de la coronación parece pasado de moda. La comunicativa atmósfera del salón ayuda para que lo ciudadano y lo femenino se asienten en el lugar de las exigencias del respeto al honor y lo heroico. En el lugar de los torneos caballerescos entra el juego pastoril; en el del amor a Dios, el amor a la Naturaleza; en el de la religión de la Cruz, la religión de la Humanidad.*

Si tratamos de dar al siglo XVIII un nombre que lo limite, por un lado, de la excitación religiosa del XVII, y de la sobriedad materialista del XIX por otro, quizá podamos decir justamente: Es el siglo de las ilusiones. Esta generación ya no experimenta incli-

nación alguna a ocuparse con el mysterium tremendum *de las postrimerías; pero se resiste todavía contra el insensible vacío de lo cotidiano industrial. El alma que busca necesita un sucedáneo de la religión, y lo encuentra en la ilusión: en el entusiasmo por cualquier idílico paraíso de la Naturaleza, que debe de encontrarse en China, o en una isla del mar del Sur, o por cualquier época del pasado, en la que debe de hallarse encarnado el ideal de lo bello humano de un modo especialmente atractivo. Así lo hacen J. J. Rousseau, descubridor del salvaje inocente; Johann Joachim Winckelmann, de la antigua sencillez y serena magnitud, y Thomas Jefferson, el autor de la declaración de Independencia norteamericana, descubridor de los eternos derechos del hombre. Fundamental para ese ilusionismo entusiasmado por la Humanidad es una nueva concepción optimista de la Naturaleza, que procede, por un lado, del contacto con la cultura china, y, por otro, de la neohumanística ocupación con el clasicismo. Ahora, cuando el hombre ha aprendido a dominar a la Naturaleza, no considera ya sus horrores, sino que se sumerge en la admiración de su belleza y en el recogido disfrute de su inocencia. Así describe, por ejemplo, Rousseau una escena de su vida nómada: "Completamente apresado en mis fantasías, prolongué mi paseo por la noche hasta muy tarde, sin notar que me había cansado. Finalmente, lo descubrí. Me tendí placenteramente sobre el alféizar de una especie de nicho o puerta falsa que estaba empotrado en uno de los muros de la terraza: las copas de los árboles eran mi dosel; un ruiseñor cantaba sobre mi cabeza; con sus cantos me dormí. Mi sueño fué dulce; más dulce aún mi despertar. Era día claro; cuando abrí los ojos miré hacia el agua, hacia lo verde, en un paisaje maravilloso. Los árboles de la terraza estaban llenos de ruiseñores, que gorjeaban acá y allá. Yo caí en una especie de éxtasis; mi corazón y mis sentidos se daban totalmente a esa delicia; de cuando en cuando se me escapaba un suspiro, por tener que gozar solo de tanta belleza." Una Naturaleza que en su inocencia es tan encantadora, y tan seductora en su belleza, es imposible que sea inmoral en sus inclinaciones instintivas. La consecuencia natural del idealismo de la Naturaleza que despierta, es, por eso, una pronto creciente indiferencia moral. Su ejemplo más notable es el mismo Rousseau, que vive de joven con su maternal amiga Madame de Warens y su ayuda de cámara en un idílico triángulo de amor y de hombre maduro; uno tras otro, lleva con alegre irresponsabilidad sus hijos naturales a la Inclusa. Parece como que la edad del matriarcado quisiera hacer de nuevo su entrada en el occidente cristiano, y vol-*

vieran con ella también los dioses de situaciones culturales hace largo tiempo desaparecidas, esto es, la Magna mater del Asia Menor, y, ante todo, Dionysos, el dios de la mentira.

El parentesco entre Dionysos y el ginebrino apóstol de la Naturaleza, sobre el que ya se llamó la atención en el volumen primero de esta obra. aparece realmente sorprendente en una ocupación más próxima con la personalidad de Rousseau. Dionysos y Juan Jacobo..., los dos tienen una irresistible afición a la música, junto a una simultánea incapacidad para una clara y perfilada arquitectura del pensamiento. Los dos disponen de una capacidad casi ilimitada de sentirse idénticos con otras personas y sumergirse en sus sentimientos. "La contemplación del paisaje—dice Rousseau en la descripción de su vida—, el ingrávido moverme por las tabernas, el estar lejos de todo lo que me trae a la conciencia mi dependencia y me recuerda mi situación, me presta mayor audacia de pensamiento, me traslada, por así decirlo, a la infinita variedad de los seres y, para apropiármela, me da la libertad de elegir según mi capricho, sin miedo ni estorbo, y establecer recíprocas relaciones. Como dueño, dispongo de la creación entera; mi corazón se pasea de un objeto a otro: se une y desposa con los que le invitan, se rodea de imágenes encantadoras y se embriaga en sentimientos deliciosos."

Evidentemente, el magno Pan, el padre del panteísmo, ha adquirido nueva figura en Rousseau, y su increíble aptitud para trastrocar la escala jerárquica de los valores produce ahora una rápida y franca aceleración de la descomposición social. Porque justamente esto es lo fatal en la situación históricoespiritual del siglo XVIII: que este mentiroso optimismo de la Naturaleza encuentra oyentes agradecidos en una sociedad que está todavía detenida en la cáscara exterior del ordo medieval, pero sin satisfacer su espíritu, que por eso siente oscuramente que su propia vida es una gran mentira, y a partir de esa incertidumbre toma por verdad el mentido naturalismo de Rousseau.

No simplemente Kant, Goethe y Schiller, sino cristianos convencidos incluso, como la princesa Galitzin o los hermanos Stolberg, toman el evangelio de la Naturaleza de Rousseau por una introducción a una vida más pura, y así la ciudad de Ginebra, que un día fué punto de partida del rigor moral puritano, viene a ser ahora lugar de nacimiento de un bienaventurado natural liberalismo. En todo caso, los ideales políticos del puritanismo y del liberalismo cosmopolita son los mismos en bastante medida, y de su parentesco

de convicciones procede, evidentemente, también la sincera inclinación del apóstol de la Naturaleza ginebrino hacia su ciudad natal. "Cuando íbamos por Ginebra—relata—no buscaba a nadie, pero sobre los puentes me volvía casi impotente; nunca miré los muros de esa ciudad feliz; jamás la contemplé sin que mi corazón, ante una avasalladora y profunda emoción, haya sufrido un acceso de debilidad. Mientras me elevaba el alma el noble concepto de libertad, me conmovía hasta derramar lágrimas la representación de la igualdad, la solidaridad y el civismo, y me afluía un profundo arrepentimiento de haber perdido esos bienes." Calvino había creído todavía necesario apoyar su republicano estado de Dios sobre un "pueblo santo"; Rousseau traslada la realización del mismo ideal a los comienzos de la evolución humana. El y no pocos seguidores, como Johann Gottfried Herder, por ejemplo, se imaginan que la vida humana era más bella, más libre y más armónica cuando la Humanidad estaba todavía más cerca de las condiciones de su infancia, y que sólo la cultura, con sus artificiosas diferencias jerárquicas y su falsa educación, era culpable de la miseria presente de la sociedad. Así, el nuevo Dionysos recomienda a sus contemporáneos el regreso a la Naturaleza como remedio para su miseria social, y encuentra auténtica fe porque la afeminada cultura social del Rococó había preparado ampliamente el terreno para semejantes consideraciones.

En todo caso, no es Dionysos el único demonio que se hace característico para la expansiva vida del siglo XVIII. En su inmediata vecindad se encuentra otro, cuyo medio de propaganda no es la bella mentira, sino la verdad corrosiva. Es Mefistófeles, el maestro del esprit *burlón y del cinismo disolvente. Dionysos, preferentemente, es el favorito del mundo femenino; Mefistófeles, en cambio, el ideal universalmente acariciado por los hombres deseosos de aparentar ingenio. La atmósfera de salón está ahora dominada por el sentimentalismo femenino y el cínico: "Tú me llamas señor barón, bien hecho está; yo soy un caballero como otro cualquiera." Este baronizante Mefistófeles, al que Goethe ha reconocido y señalado como diablo de moda del XVIII, puebla por docenas, si no por centenares, el salón del* ancien régime, *y cada una de sus cínicas observaciones es como un azadonazo en la tumba de la jerarquía eclesiástica y feudal. El comparsa y rival a un mismo tiempo de Rousseau, Voltaire, parece precisamente una personificación de ese otro demonio que ejerce su poder sobre innumerables irónicos coronados o sin coronar.*

Aparece casi como una ley sociológica de esa época que las damas distinguidas se sientan obligadas a proteger a un joven sentimental y revolucionario—piénsese en la relación entre Madame de Warens y el joven Juan Jacobo o en la de Charlotte von Kalb y el joven Schiller—, mientras la aristocracia masculina concede más valor—piénsese en Federico el Grande y Voltaire o Wieland y Karl August von Weimar—a hacerse sazonar sus conversaciones de sobremesa por un ingenioso satírico. El efecto sociológico es, empero, el mismo en ambos casos, a saber: el definitivo reblandecimiento del orden social y el descrédito del ideal de formación cristiana. "No caen aquí corderos ni toros inmolados; víctimas humanas, sin embargo, de modo inaudito." Los dioses de Grecia tienen que servir ahora a los semidioses de Weimar como testigos de la verdad contra la ascesis cristiana, y lo que J. J. Rousseau no pudo conseguir con su vuelta a la genuina Naturaleza, lo alcanza J. J. Winckelmann con su llamada a la vuelta al país del armónico clasicismo. El clasicismo parece simpático a los hombres de esta época, porque han sabido extender sobre pena y pecado el velo reconciliador de la armonía: porque no representa la muerte por un esqueleto, sino por un genio que inclina la antorcha—léase sobre ello el conocido discurso de Lessing: Vie die Alten den Tod gebildet—; *en síntesis, porque responde, en todo caso, al deseo del hombre del Rococó de no hacer alusión a los fondos metafísicos de la vida.*

El siglo del Rococó es la edad de la bella apariencia, y puede decirse que el lunar es el símbolo adecuado para el espíritu de esta época. "Todo lo feo y deforme—dice el cardenal Newman—es un horror para él, y por ello, como no consigue arrancar a los hombres del vicio, procura desviar la mirada de su deformidad, con lo cual, al menos, la embellece." El vicio, como dice el inglés Burke († 1797), había perdido en el siglo XVIII la mitad de su repulsión, porque había perdido toda su tosquedad, y Mefistófeles, una vez barnizado por la cultura, había llegado a ser no simplemente apto para la vida social, sino incluso inspirador del tono satírico suficiente, que desde ahora distingue al hombre de mundo de sutil formación. La depreciación del ideal ético en favor del estético, por primera vez sistemáticamente llevada a cabo por Anthony, conde de Shaftesbury († 1713), avanza en adelante como una bandera roja por toda la historia de la cultura de Occidente, para terminar, en último término, en Nietzsche con la glorificación de la prachtvolle Bestie. *En todo caso, Nietzsche—que ya no pertenece al siglo de las ilusiones, sino al de la desilusión ya—es lo bastante malicioso y sincero, respectivamente, para destruir tanto la*

rousseauniana ilusión del hombre naturalmente bueno como la de los griegos apolíneos de Winckelmann. Sin embargo, prolonga también la línea de evolución históricoespiritual del siglo XVIII, en cuanto él también combate el ideal de formación ascéticocristiana y exige libertad para la vida instintiva natural. El lleva, simplemente, hasta el fin las consecuencias del naturalismo, con lo que rectifica la tesis rousseauniana de que el hombre es bueno en el sentido de que el hombre, efectivamente, no es bueno por naturaleza; pero ello tampoco entra, en modo alguno, en el marco de su destino, porque el último fin de la historia de la creación no es el santo, sino el superhombre y gran malhechor.

También los comienzos de esta nueva diabólica imagen del hombre se dejan ya remontar, incluso en el siglo XVIII. La moral del superhombre, erigida en acompañamiento del culto al genio, ve en la absoluta falta de conciencia una característica esencial de la grandeza humana. "Si tu corazón no es mayor que los demás corazones —dice el mefistofélico Carlos a Clavijo—, si no eres capaz de situarte indiferente, fuera de trabas que atemorizarían a los hombres vulgares, con todas tus bandas y condecoraciones, incluso con la corona, eres simplemente un hombre vulgar... Deja expansionarse a tu alma y que te sorprenda la incertidumbre del sentimiento elevado, que los hombres extraordinarios son justamente extraordinarios también por eso, porque sus deberes se salen de los deberes de los hombres vulgares; que aquel cuya obra es dominar un gran todo no necesita hacerse ningún reproche por haber sacrificado insignificancias al bien del todo. Eso hace el Creador en su Naturaleza, el rey en sus Estados... ¿Por qué no lo íbamos a hacer nosotros, para hacernos semejantes a ellos?" Tan sin escrúpulos como Clavijo con su María, se porta Fausto con la pobre Margarita. Con Fausto es formada por Goethe la figura de Prometeo como representante de una superhumanidad titánica, y por el mismo tiempo comienza Wilhelm Heinse († 1803) con la glorificación del hombre del Renacimiento en Ardinghello, el héroe de la insaciabilidad erótica, que despliega sus inclinaciones sobre las islas bienaventuradas. El culto del hombre poderoso y el genio entra ahora, por consiguiente, en la edad del Sturm und Drang, *en el lugar de la medieval veneración de los santos, y con ello se cumple, con cierta consecuencia, una total inversión de los fines de la educación hasta aquí reconocidos. El ideal de formación cristiana creyó ver en el hombre histórico al Adán adulterado del Paraíso, cuya disposición hereditaria, tras el pecado, sólo disminuye fuertemente las disposi-*

ciones angélicas, y muestra, por el contrario, lo instintivo animal tanto más fortalecido, y de ahí la opinión de que se tenía que cuidar el resto de trazos angélicos en el hombre todo lo posible y reprimir con energía, por el contrario, los animales.

De la imagen neohumanística del hombre son eliminadas, en cambio, las características metafísicas del pecado original, y con ello no necesita ya, para la completa formación del hombre perfecto, ninguna reorganización del hombre empírico, sino simplemente un despliegue total, en lo posible, de los gérmenes en él latentes. Igual que Rousseau en el Emilio *predica como nuevo fin de la educación el desarrollo total de la personalidad, un lector atento de la existencia mortal de Fausto sólo puede sacar la doctrina de que el hombre no debe abandonarse a sus escrúpulos bajo ninguna circunstancia, si con ello arriesga su gran vocación, esto es, el total desarrollo de las posibilidades en él delineadas. Esta sobreestimación de la imperiosa potencia de la personalidad exclusivamente para la acción, preparaba, de todos modos, un fin a un orden vital específicamente cristiano; pero, incluso con respecto a una ética autónoma, no se podía hacer prevalecer, a la larga, la por entonces tan cacareada Humanidad. En los artículos en que Kant toma posición ante los temas filosóficohistóricos da, por ejemplo, expresión a la esperanza de "que, tras algunas revoluciones de la transformación, al fin un día llegará a realizarse lo que la Naturaleza tiene por máxima intención: un estado general cosmopolita, como seno en el que se desarrollen todas las aspiraciones originales del género humano". Sobre una intención redentora de Dios para la desendemonización de la creación caída, ya no se trata, por consiguiente, en el Estado de Dios de los filósofos ilustrados; ellos tienen por totalmente suficiente la intención de la Naturaleza para producir un estado final general de humana bienaventuranza y plenitud. "Los demonios han disminuído", asegura Herder, ciego para el hecho de que ya Mefistófeles y Dionysos se reparten el cetro sobre una Humanidad incrédula.*

De hecho es, sin duda, perceptible ya en el siglo XVIII la irreparable oposición de concepciones del universo, que en el siglo XIX se encarna en los dos antípodas: Karl Marx y Friedrich Nietzsche. Por una parte, la Ilustración intenta curvar la vida bajo leyes unitarias, y demanda la supresión de todo privilegio estamental; por otra, el culto al genio proclama un derecho especial para el hombre de excepción, y patrocina con ello una nueva clase de privilegiados. No está todavía definitivamente derribado el ordo

medieval y ya empieza a perfilarse un nuevo ordo, bajo el cual ya no toman la rectoría del conjunto social el héroe y el santo, sino el demagogo, el delator y el malhechor encubierto, y, por último, se hace realidad el ordo satánico que Dostoyevski describe en sus Demonios: *"Una décima parte recibe la libertad de la personalidad y el derecho ilimitado sobre las otras nueve décimas partes. Pero éstas tienen que perder su personalidad y trocarse en una especie de rebaño, y, en obediencia ilimitada, tratar de conseguir otra vez el paraíso original, aunque, por lo demás, tengan también que trabajar... Cada miembro de la sociedad vigila a los demás y está obligado a la denuncia. Cada uno pertenece a todos y todos a cada uno. Todos son esclavos y, en ese estado de esclavitud, recíprocamente iguales. En casos extremos vienen en aplicación crimen y calumnia; pero lo principal es la igualdad. Un alto nivel de formación sigue siendo sólo asequible a los mejor dotados; pero no necesitamos ningún mejor dotado... La sed de formación es ya una sed aristocrática. Apenas hay familias o amor, porque así nace también la exigencia de propiedad. Nosotros mataremos esa exigencia; exigiremos la borrachera, el escándalo y la delación; provocaremos una desmoralización inaudita. Todo será traído a común denominador... Sólo lo necesario es necesario; eso será desde ahora el lema del universo."*

Al principio, indudablemente, esa fatal perspectiva de futuro queda todavía oculta a los hombres del siglo XVIII por las posibilidades aparentemente ilimitadas que se abren en la edad de los inventos y descubrimientos a la inteligencia burguesa y la burguesa laboriosidad. El burgués ilustrado se siente nuevo mesías del universo, porque cree haber encontrado un camino de salvación que hace innecesario el penoso camino del replanteamiento y la torsión de la voluntad, y conduce al fin, simplemente por el perfeccionamiento de las disposiciones naturales. Sus palabras suenan: "Trabajar y no desesperar", así como "Ilustración y guerra a la superstición", y cree acercarse a su felicidad por ahí, merced a que investiga la creación sensible y sus leyes y deja desatendida, en lo que cabe, lo suprasensible. Con esto continúa una línea de evolución cultural, que ya ha empezado en el caballero del Recocó con su desvalorización de lo ético en favor de lo estético, y que en la introducción de esta obra fué señalada como minutio aeternitatis. *El mundo de las formas de la Historia debe justamente su nacimiento, en general, al esfuerzo del espíritu humano para la restauración—*regeneratio*—de un estado primitivo humano, que ha perdi-*

do el hombre por la caída en el pecado original, y que da a la naturaleza empírica, con sus flaquezas éticas y estéticas, un fin, un modelo y una sólida escala. Este esfuerzo no es característico, en primer lugar, para la historia del occidente cristiano, sino que más bien califica ya la historia de las culturas precristianas, en especial la del clasicismo. Porque la restauración del arquetipo humano es también, por supuesto, la más noble intención del idealismo platónico. Unicamente es del todo diferente la profundidad de la regeneratio *pretendida en la cultura clásica y en la cristiana, en cuanto, justamente, el objetivo de los esfuerzos lo constituye allí un renacimiento predominantemente estético, y aquí, por el contrario, predominantemente ético. Allí era la restauración del hombre bueno y bello, de la apariencia, de la apariencia sensible humana, por tanto, como es aquí la restauración de la cosa en sí del mundo de la apariencia, esto es, de la voluntad humana, lo que enciende el ansia de comunidad cultural, y, en virtud de este estado de la cuestión, no se debe considerar acertado que la historia del clasicismo pagano sea una visión anticipada de la historia de la Edad Media cristiana. Nada bajo estas circunstancias era más natural que esto: que así como la edad de la Iglesia joven aportó una profundización del proceso de regeneración humana, ahora, cuando el camino va lejos de Dios, es, por el contrario, abandonada, en primer lugar, la actuación sobre la cosa en sí del mundo de la apariencia, y se da por contento con el establecimiento de una superficie alisada.*

Pero con esto no estaba, en modo alguno, concluído todavía el proceso de la minutio aeternitatis; *más bien el nuevo evangelio civilizador postulaba también la renuncia a los ideales estéticos. También el hombre estético, el caballero del* ancien régime, *tenía que desaparecer en el hundimiento un día cercano, antes que un tipo humano estuviese en condiciones de desenvolver plenamente sus facultades, cuyas demandas ante el ideal del hombre renacido eran en algunos grados todavía más modestas que las del hombre del Rococó. Este tipo de hombre era el comerciante en paños John Bull; respectivamente, el burgués tutelado hasta aquí por la Iglesia y la nobleza, al que la evidente vaciedad de la cultura palaciega del Rococó sugirió ahora, por fin, el valor de retirar a ésta la licencia de vida y abandonar con ello también el ideal de la regenecencia de vida y abandonar con ello también el ideal de la* regeneratio *estética. El* homo œconomicus, *según su disposición espiritual, se satisface con una forma todavía más primitiva de* regeneratio *que el hombre estético, en cuanto el cuidado por el mantenimiento y reproducción de la especie humana constituye el más importan-*

te contenido de su vida, y para él, fundamentalmente considerado, la olla con sus legumbres es notablemente más importante que el arte en su totalidad. Su acceso al Poder está ya por eso en la frontera de la verdadera historia cultural, y señala el paso incipiente a una época exenta de cultura. Ya desde los días del Renacimiento ha tenido lugar una lucha entre el asceta monacal y el hombre de mundo refinado por el derecho a la rectoría de la sociedad. Ahora, cuando esta lucha se decide abiertamente a favor del último, empieza la batalla final entre el caballero del Rococó y el burgués ilustrado.

La emancipación burguesa había progresado hasta ahora en máxima medida en Inglaterra, donde ya la puritana y, sobre todo, la "gloriosa" Revolución habían roto el absolutismo social del caballero cortesano. Entre tanto, ya no debía convertirse en escenario de ninguna sangrienta rebelión contra el antiguo orden el reino insular inglés, cuya burguesía, por cierto, se abre de par en par a las civilizadoras ideas de progreso, que, sin embargo, también en su organización había encontrado todas las medidas de seguridad para evitar un trágico tropiezo entre los portavoces del pretérito feudal y los del futuro burgués. Así como la grandeza de la Roma clásica se fundaba sobre el sano equilibrio entre las fuerzas conservadoras y las avanzadas, el edificio del dominio universal inglés en el siglo XVIII se erigió también sobre una asociación de respeto e impulso conformador. El Parlamento había sido ya, desde hacía largos siglos, el eslabón entre el mundo feudal y el burgués, y se convirtió ahora en escenario de una lucha de concepciones del universo, que por ambas partes fué llevada a cabo con las más nobles armas. Como para el derecho pasivo a la elección para la Cámara de los Comunes estaba prescrito una propiedad con una renta mínima de 600 libras anuales, los comerciantes enriquecidos se cuidaron ahora también de comprar en el campo. Efectivamente, se elevaron a rango de nobles, y pudieron incluso encontrar lugar en la Cámara de los Lores, para cuya posesión regía una renta mínima diez veces mayor. Como el afortunado gentleman *burgués, por tanto, tampoco tenía el menor motivo para quejarse de los privilegios de una casta hereditaria, en la que él mismo podía esperar ser acogido, se alcanzó el equilibrio social sin ningún agresivo amargor, y el resultado fué que, en medio de un libre movimiento de elevación burgués, permaneció intacta la estática forma de la jerarquía.*

En la misma escasa medida se presentó a los portavoces de la

Ilustración ocasión de encararse en tono hostil con la Iglesia, que ejerció su poder de autoridad en modo extremadamente lleno de tacto, y solamente en raros casos excepcionales resistió a la libre expresión de la opinión en la prensa y la literatura. Ya Guillermo III había entrado, en 1695, en una logia, y como la afiliación de la Casa Real a las logias permaneció también habitual tras la entrada de los Hannovers, es bien comprensivo que quedase suspendida toda hostil invectiva contra la Iglesia por parte de los miembros de las logias.

El siglo XVIII es, por lo demás, el siglo en que experimenta su acabada acuñación el ideal social del gentleman, *y, según el cardenal Newman, equivale casi a una definición del* gentleman *decir que es un hombre que en ningún caso produce molestia. Ese propósito, no producir molestia a nadie, fundamentalmente tomado, es lo que presta su contenido a la religión de la Humanidad del siglo XVIII, y la delimita del cristianismo por una parte, que ve en el dolor un imprescindible escalón para la plenitud espiritual, y, por otra, del humanismo del Renacimiento, en el que a la virtud del hombre extraordinario corresponde un derecho de desarrollo, aunque se encuentre éste ligado con dolorosas repercusiones para la masa del hombre medio. Que el ideal del* gentleman *dió a este ideal del Renacimiento (que todavía los caballeros del siglo XVII acataron) un cierto complemento puritanoburgués, que reconcilió el sentir del pueblo con la existencia de una privilegiada clase superior, significó una más amplia seguridad de paz social, de la cual, sobre el continente, había empezado ya la sangrienta polémica entre la sociedad cortesana y la ascendente burguesía. La diferencia en las tensiones sociales se nos torna clara sin más si comparamos, por ejemplo, cómo es tratado en la literatura inglesa y en la continental el problema del amor entre un caballero elevado y una muchacha burguesa. Mientras en la* Pamela *(1740), de Richardson, la virtuosa muchacha de servir, que rechaza las inmorales proposiciones de su patrón, es finalmente desposada, Emilia Galotti, en la tragedia (1772) de Lessing del mismo nombre, es acosada hasta la muerte por un príncipe libertino. Con todo, en Alemania, la excitación de la burguesía por su retraso social no era todavía tan acusada como en Francia, donde las tensiones acumuladas condujeron, finalmente, a una descarga brutal.*

La sociedad francesa del siglo XVIII, en realidad, acataba, no menos que la inglesa, el civilizador ideal de progreso. Pero mientras, como portadora del nuevo ideal, la burguesía inglesa conoció

incluso una consideración correspondiente de sus pretensiones a la influencia política y los derechos cívicos y políticos, en Francia la edad del absolutismo había continuado desarrollando la relación jerárquica existente entre los estamentos, según la dirección opuesta. El estado de administración centralizado había abolido ampliamente los privilegios estamentales, y en la Corte fueron utilizados y soportados no pocos advenedizos burgueses; pero el tercer estado permaneció en su conjunto, después como antes, separado de los otros dos superiores por un ancho abismo. La diferencia jerárquica entre los estamentos no fué, por ejemplo, suavizada, sino subrayada aún mediante una meticulosa etiqueta, aunque simultáneamente la potencia efectiva del estado de los privilegiados fué reducida al mínimo en atención al bien de la comunidad.

Porque ¿qué significaba todavía, en último término, una nobleza para el organismo social, cuyas tareas de gobierno eran atendidas ya hacía largo tiempo por una burocracia asalariada, cuya influencia en la política no era decidida ni por la violencia de las armas ni por el poder de discurso, sino todo lo más por el arte de la refinada lisonja, que, en efecto, ni siquiera administraba ya sus propias haciendas, sino que veía el contenido de su vida esencialmente en la lucha contra el aburrimiento? Este noble seguía ejerciendo, ciertamente, una poderosa influencia, en tanto que en sus salones caían las decisiones sobre el gusto artístico, sobre la filosofía de moda y sobre la correcta conducta social. Pero estas decisiones, en la mayoría de los casos, contribuyeron menos a la profundización que a la superficialización de la vida, y por eso estaban en abierta contradicción con la misión social de una nobleza cristiana. Así como el interés público, en la época de Luis XIV, estaba todavía predominantemente absorbido por temas religiosos, como la polémica literaria entre Bossuet y Fenelón sobre la piedad quietista o las discusiones entre jesuítas y jansenistas sobre gracia y libertad de la voluntad, bajo la regencia del inmoral Felipe de Orléans († 1723) el noble cortesano dejó caer la máscara y, sin mantener las apariencias, se arrojó a la frívola ociosidad o al vicio.

En la década siguiente se tornó China, con su—malentendida, por supuesto—recomendación del "camino de la Naturaleza", testigo para la justa proporción de una dirección "natural" de la vida, y no podía faltar que, sobre eso, las serias exhortaciones del cristianismo cabalgasen cada vez más hacia el olvido. Pero como este cristianismo era precisamente, después como antes, la religión del Estado, y la Iglesia y la Corona, recíprocamente, habían entrado en tan estrecha conexión que todo serio ataque contra la Corte era

imposible en tanto perduró la autoridad de la Iglesia, se produjo para los portavoces de la burguesía ilustrada la necesidad táctica de combatir por de pronto la reacción eclesiástica, para arrebatar a la reacción política su más importante aliado. La relación entre la inteligencia ilustrada y la Iglesia se estructuró, por consiguiente, de modo completamente distinto que en Inglaterra, donde entre Iglesia palatina y logia masónica se mantuvo una relación perfectamente llevadera, e incluso los escritores librepensadores evitaron cuidadosamente todo ataque al cristianismo, porque temían herir los sentimientos de sus lectores. En Francia se extendió ahora mucho más un movimiento que trataba de socavar sistemáticamente el trono y el altar, y que como objetivo se proponía no simplemente la destrucción de las formas externas, sino incluso la de los fundamentos de la cultura occidental.

Ya el infructuoso cambio de opiniones entre Leibniz y Bossuet había hecho notorio que la jerarquía eclesiástica y la república secular de letrados apenas mantenían ya puntos de apoyo comunes, y que por eso había entrado ya en el campo de la imposibilidad crear un nuevo equilibrio entre ciencia profana y revelación bíblica. Leibniz hubiera podido quizá llevar a cabo esa tarea, y ha dejado prueba de su sincera voluntad en ese sentido; pero a tales planes prestó atención en tan escasa medida como Bossuet, y, en adelante, la república intelectual europea se sintió en el caso de prestar menos atención todavía a la sabiduría revelada de la Escritura. El filósofo procuraba evitar la apariencia de dependencia de la Teología, y apoyaba sus argumentos sobre los resultados de las ciencias exactas. Esto lo habían hecho ya, en parte, los filósofos del siglo XVII; pero estos filósofos habían sido solitarios que supieron defender su libertad de pensamiento entre fatigas y peligros de todo género. Ahora, por el contrario, los librepensadores ilustrados habían conseguido también totalmente formar una firme falange y levantar en gran escala la lucha por la formación de la opinión pública, según un ambicioso plan de campaña. En Londres fué fundada, en 1717, la primera logia masónica, a la que se añadió, en 1732, la fundación de la gran logia de París, y así empezó ahora una en parte subterránea, en parte pública, lucha entre los representantes de la incredulidad y los de la fe, que ya en 1782 condujo a la suspensión y destierro de los jesuítas de Francia. Trascendental en esa lucha fué en especial la radical orientación de las logias en los países católicorromanos frente a los nórdicoprotestantes. Los miembros de la logia inglesa estaban todavía todos obligados

a la fe en la inmortalidad del alma y en la existencia de un arquitecto universal divino. La francmasonería francesa, por el contrario, continuó el desarrollo de la concepción del universo del deísmo inglés en sentido hostil a la fe, con lo que abandonó la obligación de sus miembros a la fe en un arquitecto universal y en la inmortalidad del alma, y se confesó abiertamente como fin de la institución una democracia universal general sobre los escombros del trono y el altar. En todo caso, la logia francesa impulsó una enérgica resistencia de la Iglesia Católica, e incluso un príncipe de la Iglesia tan moderado como el cardenal Fleury († 1743), como director de la política interior francesa, redujo al silencio todo ataque abierto contra la fe cristiana e hizo sentir su férula, junto a otros inquietos espíritus, incluso más a menudo, al joven Voltaire. Pero una acción duradera quedó vedada a esas correcciones policíacas, porque las víctimas de la reacción francesa tuvieron en todo momento abiertas como asilo las Islas británicas, cuya situación, de ahora en adelante, fué ensalzada como ejemplo luminoso por literatos como Montesquieu († 1755) y Voltaire († 1778). Sin escrúpulos en ello falsearon los peregrinos franceses de Inglaterra la imagen de la oligarquía inglesa en el patrón de la moderna democracia formal, y destruyeron deliberadamente el respeto a la tradición, sobre cuya guarda, justamente, descansaba la estabilidad de la sociedad inglesa. Especial celo mostró François Arouet de Voltaire—que se añadió el de *ante su nombre, igual que el autor de la novela* Robinsón, *Daniel Foe, llamado Defoe, en uso de sus propias soberanas atribuciones—en el insulto a las concepciones y costumbres eclesiásticas, y puso no sólo su musa poética, sino también sus sumamente pobres conocimientos filosóficos y científiconaturales al servicio de la lucha contra la Iglesia. El celebró la tolerancia religiosa de Enrique IV, ultrajó la memoria de la doncella de Orleáns y editó una versión popular de la* Mecánica celeste, *del gran Newton († 1727), para quebrantar con ello la tradicional fe en el gobierno personal del universo por Dios. Ante todo, sin embargo, se preocupó de combatir la fe en una Providencia divina en la Historia, y escribió para ese fin su Historia Universal, bajo el título de* Essai sur les moeurs *(1754), en la que por vez primera son también incluídas las culturas extremoorientales y americanas en el círculo de la consideración histórica, con lo que la forma que había tenido hasta entonces automáticamente se fragmentó en la perspectiva universal cristiana. Mediante esa obra se hizo Voltaire continuador, pero también superador, de la filosofía de la historia de un Bossuet.*

¿Con qué medios se atrevió entonces el filósofo-poeta francés a trasladar a la realidad el programa de vida contenido en su frase "écrasez l'infâme", *y cómo se explica el éxito sin par de un hombre que sólo fué un poeta mediocre y un todavía más endeble pensador? Se explica, evidentemente, porque Voltaire acertó a mezclar entre sí las dos corrientes que, desde el principio de la Edad Moderna, se habían puesto en marcha, esto es, la Ilustración humanística y la científiconatural, con lo que dió a las dos un frente dirigido contra el cristianismo. El proyectado derrumbamiento de la concepción cristiana de la vida tenía una doble exigencia, a saber: la supresión de la perspectiva de redención cristiana en la consideración de la Historia y el alejamiento de la Historia Natural de la fe en la Providencia. Ambos requisitos acertó a satisfacer Voltaire, con lo que su tesis de las "cuatro edades dichosas" liberales, la de Pericles, la de Augusto, la de Lorenzo el Magnífico y la del Rey Sol, dió al humanismo aquella tendencia anticristiana que en la edad del Barroco de los jesuítas no había poseído todavía de ninguna manera, y simultáneamente utilizó para ello los conocimientos científiconaturales de Newton, para dar carta de naturaleza a la moderna versión mecanicista del mundo.*

Su éxito frente a Bossuet se produjo por un cambio de la situación filosóficohistórica, que no se daba por contenta con tratar de hacer desaparecer exclusivamente las formas medievales de expresión de la piedad cristiana—lo que había sido el deseo de los reformadores—, sino que se negaba en general al cristianismo su contenido de verdad como sentido y finalidad de la vida histórica y hacía valer a la Iglesia no más que como una de las numerosas manifestaciones de la superstición humana. Los contemporáneos ilustrados, mediante esa nueva perspectiva histórica, fueron seducidos por la opinión de que la historia de la Humanidad había superado ya la edad de las religiones y estaba en puertas una nueva edad del universo, en la que todo conflicto y miserias sociales, hambre y enfermedades, guerras incluso, encontrarían su solución mediante el uso de la razón soberana, de modo que, si se quiere conceder al cristianismo en general una labor positiva en el progreso del género humano, su significación descansaría, todo lo más, en la propedéutica para la edad de la pura Humanidad. En la idea de progreso de esta nueva religión de la Humanidad se apoyan recíprocamente los pensamientos de la ilustración humanística y la científiconatural. El humanismo del Renacimiento, cuyo ideal era el desarrollo de todas las facultades humanas naturales, no hubiera podido aplicarse nunca al derribo de la jerarquía estamental si

la floreciente ciencia natural no le hubiese puesto en la mano los medios para poner en ejecución la realización de su ideal con alguna perspectiva de éxito. Por el contrario, la versión científico-natural del universo no hubiera adquirido jamás su coloración ateística si el ideal renacentista de la soberanía no hubiese inducido al hombre del siglo XVIII a la ilusión de que ya no necesitaba ninguna ayuda sobrenatural. Porque, originalmente, la creyente investigación del Barroco—de Copérnico a Newton—no se había propuesto precisamente la tarea de edificar un universo sin Dios, sino más bien la de probar la presencia real de una inteligencia divina mediante el testimonio de la regularidad imperante en la creación. Antes que por ahí se abriese paso, en el siglo XVIII, el pequeño señor de la creación, con conciencia de poder definir a capricho sobre el universo, se desarrolló aquella irreverente actitud frente al Creador del universo, que dejó olvidar al hombre su propia condición de criatura, y para ello lo animó el dar por derrotado al Dios uno y trino, y, en su lugar, sentar a la Humanidad en el trono.

El afortunado intérprete de ese nuevo sentimiento vital fué, sin embargo, Voltaire, y su violento influjo encuentra su explicación en que expresó pensamiento y afectos que ya dormían bajo la capa de la conciencia en muchos contemporáneos, y por eso, una vez expresados, eran, sin duda, de inmediata aprobación universal. En general, la inteligencia ilustrada creyó hallarse ante las puertas de una nueva edad universal de la pura Humanidad, y la ilusión de que para el principio de esa más bella edad solamente se oponía el dominio de clase de los dos estados superiores, dió desde ahora a la lucha de la burguesía francesa contra la Iglesia y la Monarquía con ella aliada su profundidad y su apasionamiento.

Trad. José Artigas.
Fuencarral, 12.
MADRID.

Capítulo del volumen III, aún inédito, de la obra de Werner Henneke *Formwandel und Probleme des Abendlandes.*

LA SITUACION EN LA U. R. S. S. DESPUES DE LA MUERTE DE STALIN

POR

ARCADY STOLYPINE

En su discurso del 15 de marzo último, dirigido a los miembros del Soviet Supremo de la U. R. S. S., Malenkov deseó subrayar que los cambios hechos en la U. R. S. S. después de la muerte de Stalin habían sido preparados cuando vivía y con su participación.

¿Será esta versión oficial conforme a la verdad? Las declaraciones que vienen de Moscú son lacónicas intencionadamente, y no nos dan sobre este asunto contestación concluyente. Un rápido examen del período que precedió a la muerte de Stalin puede sólo permitirnos juzgar los acontecimientos actuales.

Sin embargo, la base social del régimen no era la misma que en el año 1930. Un fenómeno psicológico y social muy particular, que se llama el "activismo soviético", había tomado mucha amplitud. Es difícil definir el activismo en pocas palabras. Oficialmente, los activistas son voluntarios entusiásticos, cuya pertenencia al partido no es de obligación. La verdad es que el stajanovismo, tanto como las otras formas de entusiasmo espontáneo, es ordenado en la U. R. S. S. tan minuciosa y severamente como cualquier otro servicio burocrático. Sobreponiéndose a los cuadros del partido, comprendía millares de individuos (principalmente jóvenes ávidos de encontrar empleo), el activismo se volvió la verdadera escuela de bolchevismo stalinista actual.

Es dentro de esta multitud de activistas (formando, según la terminología oficial, el bloque de comunistas y stalinistas sin partido) como el régimen sacó sus nuevos cuadros, sus *business men,* aficionados a realizaciones prácticas y que no tenían muchas veces ninguna moralidad, que venían a ocupar, como si fuera un derecho, al lado de los viejos revolucionarios profesionales, un sitio en la jerarquía de los dueños de la U. R. S. S.

La tercera causa del poder de Stalin era su prestigio personal, que se había aumentado en gran parte gracias a la actitud del Occidente. Durante la segunda guerra mundial, y después de la victoria sobre Hitler, los principales dirigentes del mundo libre fueron

a ver a Stalin, dando así al pueblo ruso la impresión de que la dictadura soviética era apoyada por los Gobiernos de todos los países del mundo, y que toda lucha contra el régimen comunista era, en consecuencia, sin esperanza. El cuarto fundamento del poder de Stalin era el partido comunista bolchevique. ¿Había conservado en la estructura del régimen su importancia de antaño? Su importancia y su composición habíanse modificado mucho desde 1940 por una importantísima incorporación de militares de todos los grados.

Durante la guerra y los años que siguieron, la instrucción ideológica de los cuadros habíase relajado: la disciplina no era la misma que antes. La claridad de la estructura del partido se había borrado. Desde el décimoctavo Congreso, reunido en 1939, habían pasado muchos años.

La quiebra psicológica y moral entre los organismos centrales del partido y los miembros de base iba creciendo.

En el otoño de 1952, parece ser que Stalin, llegado a la cumbre de su carrera, y sintiendo, es posible, que sus días estaban ya contados, tuvo la necesidad de interrogarse sobre la naturaleza y los destinos del régimen que había instaurado en la U. R. S. S., y acaso de disculparse a sus propios ojos como continuador de la obra emprendida antiguamente por Lenin. En este examen de conciencia (si se puede pronunciar la palabra conciencia hablando de Stalin), y en su última obra *Los problemas económicos del socialismo en la U. R. S. S.*, se esforzó el dictador en dar una explicación científica (al punto de vista marxista) de la evolución del comunismo en la U. R. S. S. Lo hizo, sin embargo, cerrando con obstinación los ojos sobre la profunda crisis ideológica, verdadera causa de aquella evolución o más bien de aquella decadencia.

Según las explicaciones de Stalin, el comunismo alcanzó en la U. R. S. S. resultados decisivos, que permitieron no considerar ya al partido como un núcleo rígido e intransigente enfrente de los demás de la nación. Esta tendencia de Stalin parece haber entrado en una fase seria de realización durante el décimonoveno Congreso del partido, en octubre de 1952.

¿Quiso Stalin, haciendo entrar en los organismos directores del partido comunista soviético a representantes del Ejército y del Estado, darse a sí mismo y a sus discípulos la ilusión de que sus teorías eran infalibles? ¿Creía verdaderamente en el fin alejado que parecía entrever: la formación de una "comunidad comunista", que debiera causar, por fin, la supresión del Estado?

¿Cuál fué en aquella época la actitud de los principales bu-

rócratas del partido: Malenkov, Krouchtchev, Souslov, hombres de una misma generación y de una misma formación, los *aparatchikis*, como los llaman en la U. R. S. S.? Para ellos, el mecanismo del partido era el único medio de dominación. ¿Sería por maquiavelismo o por cansancio por lo que Stalin dejó a aquellos hombres obrar en un sentido que, a primera vista, parece contrario a sus tendencias propias?

Poco antes de la reunión del décimonoveno Congreso del partido, Krouchtchev presenta sus tesis sobre los nuevos estatutos del partido. Por este documento severísimo merece que se acuerden de él. ¿Cuáles son sus ideas principales?

Es un llamamiento al orden brutal y cargado de amenazas, dirigido a los miembros del partido de todas las clases jerárquicas. Es el anuncio de una depuración implacable en el partido, amenazado por la presencia de "enemigos de clase" y de "traidores". Es la tendencia evidente de quebrar los lazos de toda clase entre los militantes de base y los sin partido.

Es, sobre todo, el anuncio de una institución nueva, que tendrá que obrar en todos los escalafones de la jerarquía del partido: la de los apoderados de la Junta de Control del partido. Es, en fin, la creación de un sistema de espionaje y de denunciación, obligatorio para todos y contra todos: una telaraña envolviendo todo el edificio del partido de arriba abajo.

Un poco más tarde, durante el mismo Congreso, el gran discurso de Malenkov acentúa esta nueva tendencia. Es una cosa imposible de explicar que durante la vida de Stalin hayan existido al mismo tiempo dos tendencias tan profundamente opuestas.

La muerte repentina de Stalin puso fin a estas contradicciones verdaderas o aparentes. En pocas horas exactamente, todos los empleos importantes del Gobierno caen en poder de una oligarquía limitada, compuesta de los más importantes miembros del partido. La composición del Comité Central queda, por el momento, sin cambios; pero la mezcla que se había formado en los principales escalafones de la estructura del partido y del Estado fué derribada como por una tormenta.

Los miembros más importantes del partido se apoderan completamente de todos los mecanismos del Estado. Este régimen ultrarreacionario quiere dar a los pueblos de la U. R. S. S. y a los países extranjeros una impresión de fuerza; sin embargo, lleva en sí mismo causas de flaqueza, difíciles de eliminar.

La causa principal es la siguiente: por primera vez, la seudorreligión marxista no tiene apóstoles en la U. R. S. S. Después de

la desaparición de Lenin y de su antigua guardia, Stalin, ideólogo de poco mérito, había hecho todo lo posible para sostenerse en la cumbre del pensamiento marxista. Había consagrado a esta tarea, que juzgaba importante y urgente, los últimos esfuerzos de su vida. Pero un ideólogo del comunismo mundial, cuya autoridad está admitida por todos y cuya palabra vale tanto como un dogma, no se impone de un día para otro. En el terreno del pensamiento marxista, el sitio dejado por Stalin queda vacío en la U. R. S. S.

¿Cuáles serán las consecuencias?

La prensa de Moscú, así como la de los países satélites, glorifican sin parar desde hace meses, y sobre todo desde la muerte del dictador, las obras de Stalin. Estas evocaciones tienen cada vez más el aspecto de un rito obligatorio. Ya se pregunta uno menos si las ideas expresadas por Stalin serán seguidas en la realidad de la vida. Ya no hay más que evocarlas y calificarlas de "geniales". ¿Se encerrará así en sus mitos y ficciones la seudorreligión marxista, perdiendo todo contacto con la vida verdadera? Eso dará y está dando ya a los habitantes de la U. R. S. S. una libertad interior más grande. Los *slogans* dedicados a la gloria del dictador muerto se deslizan en la conciencia. Todos estos rusos desearán más y más colmar el vacío dejado por el crepúsculo definitivo del comunismo stalinista; estarán más y más deseosos de conocer ideas nuevas venidas del lado libre del mundo. Esta tendencia se ve ya desde hace dos o tres años, sobre todo entre las tropas soviéticas de ocupación en Alemania y en Austria. Ahora irá ampliándose.

¿Qué podrán oponer en adelante los nuevos dueños de la U. R. S .S. a las ideas nuevas venidas de fuera?

El único comunista ideológico de grandísima inteligencia, cuya autoridad fué admitida en todas partes cuando vivía todavía Stalin, y cuyos escritos son estudiados por todos los apóstoles del comunismo en el mundo entero, no es un jefe soviético. Aquel hombre es Mao-Tse-Toung, de quien el mismo Stalin parece haber temido la competencia en el terreno de las ideas marxistas.

Dirige hoy un partido tan fuerte como el de la U. R. S. S., del cual es jefe incontestable.

El problema es muy grave. ¿Aceptarán los comunistas de la U. R. S. S., los de la Europa Occidental, los del Nuevo Mundo, a un apóstol de raza amarilla como continuador ideológico de Marx, de Engels, de Lenin y de Stalin? ¿Considerarán como un dogma las palabras venidas de Pekín, cuando éstas no estén aprobadas por Stalin. cuya autoridad doctrinal era admitida por todos?

A nuestro parecer, podemos esperar una ruptura ideal del co-

munismo mundial en dos trozos: uno europeo y otro asiático. En adelante, están en juego los destinos del comunismo, considerado como ideología internacional.

Una segunda causa de la flaqueza del nuevo régimen de la U. R. S. S. es la falta de prestigio del Gobierno. Es inútil que los nuevos jefes soviéticos, para dar más importancia a sus decisiones, afirmen ser fieles a la línea política que hubiere trazado Stalin.

¿Cuáles son las ideas concretas expresadas por Stalin al fin de su vida sobre los asuntos de política extranjera?

El dueño de la U. R. S. S. habla en su última obra de guerras inevitables entre los grandes países llamados capitalistas. No son tales afirmaciones las que pueden permitir a los actuales huéspedes del Kremlin tomar importantes decisiones en asuntos internacionales.

Stalin quedó obstinadamente silencioso cuando tocó los grandes problemas interiores de la U. R. S. S. durante el décimonoveno Congreso del partido. En su último escrito: *Los problemas económicos del socialismo en la U. R. S. S.*, Stalin se dedica a la polémica, y pone puntos de interrogación a los problemas cruciales de la vida soviética. Así es que, tratando del problema agrario en que tropieza el régimen, el dueño de la U. R. S. S. escribe: "¿Qué hacer para llegar a la formación de un solo sector unificado en la agricultura? ¿Por la sencilla desaparición del sector kholkosiano en el sector del Estado? Es poco probable, y pudiera ser considerado como una expropiación de los kholkoses."

Las intenciones del dictador difunto pueden ser comprendidas de diferentes modos por los nuevos dueños de la U. R. S. S. Así es probable que habrá más disentimientos todavía que a la muerte de Lenin.

Tales son, según nosotros, las flaquezas fundamentales del régimen actual de la U. R. S. S. Se manifestarán no solamente en la repartición de las carteras ministeriales, sino en las expulsiones dentro de los organismos dirigentes del partido. La verdadera significación de aquellos cambios aparecerá más tarde. ¿Qué puede decirse con exactitud, por ejemplo, del verdadero poder de Malenkov? ¿Conoce él mismo actualmente la fuerza de su reciente poder?

Al momento de su advenimiento, un organismo—cuya existencia no era conocida por ningún extranjero y que no estaba previsto en la constitución de la U. R. S. S.—, el Despacho del Presidium del

Consejo de Ministros, fué suprimido. ¿Será esto prueba del poder o de la flaqueza de Malenkov?

El día 14 de mayo pasado, el nuevo jefe del Gobierno soviético se retiró en condiciones raras y anormales de la Secretaría del Comité Central, dejando su puesto a Krouchtchev. Este acontecimiento es, probablemente, de suma importancia (sin ofender a algunos periódicos neutralistas del Occidente); pero todavía no se puede estimar su alcance. Por el momento, solamente se puede decir que aquel hombre (Malenkov) no es el único dueño de la U. R. S. S.

¿Qué sabemos actualmente del poder del terrible Beria? ¿Quiénes son sus actuales colaboradores? El comunicado oficial del día 6 de mayo pasado es quien silenció intencionadamente los nombres de los viceministros que están a su lado; pero, sin embargo, dió los nombres de los nuevos jefes principales del actual régimen. ¿Fué la seguridad del Estado descabezada durante la depuración secreta de finales de 1952, como todo lo hace pensar? ¿Qué papel desempeñará el tercer Ministerio de la Policía de la U. R. S. S., el del Control del Estado, cuyo jefe, Merkoulov (al que guardó su puesto), fué durante muchos años el brazo derecho de Beria? Merkoulov, que está actualmente bajo las órdenes directas de Malenkov, ¿trabajará para su antiguo o su nuevo dueño?

¿Cuál es la verdadera autoridad de Boulganin, entre cuyas manos van reunidos los Ministerios de la Guerra y de la Marina Militar?

Graves desórdenes, transformados en rebeliones armadas, han ocurrido durante estos últimos años en la tripulación de los barcos de guerra. Células anticomunistas se habían formado desde hacía dos años en las tropas soviéticas de ocupación en Alemania y en Austria.

Boulganin (mariscal político y no militar de carrera) se encuentra en peligro de estar algún día desamparado. ¿Tendrá que buscar el apoyo de los grandes jefes militares en lugar de neutralizar su influencia? Y, por otra parte, ¿cuál es por ahora la mente de aquellos jefes: de Youkov, de Vassilevsky, de Sokolevsky?

¿Qué pensar, por fin, del papel que desempeña Kaganovitch, israelita, entre los dueños actuales de la U. R. S. S., sólo vicepresidente del Consejo, cuyos empleos dentro del Gobierno se quedaron en secreto? Organizador inteligentísimo, apodado en otro tiempo "Comisario de Hierro", fué por muchos años el protector y el jefe de Kouchtchev. ¿Hay todavía algún lazo entre los dos

hombres? El segundo ocupa de repente un puesto de primera importancia: la dirección del Secretariado del Comité Central.

A pesar de todo lo desconocido, se pueden inferir algunas conclusiones de la situación actual de la U. R. S. S.

Primeramente, la estrategia intercontinental del comunismo es ahora amenazada, y la unidad del comunismo mundial puede estar en peligro. Por eso es el momento de ejercer una acción decisiva, una acción psicológica, y no solamente policial, sobre los diferentes partidos comunistas del mundo libre. Están desamparados. Pueden desunirse. No les den ustedes tiempo a recobrarse. La actitud de algunos ambientes del Occidente en el momento de la muerte de Stalin, y también con sus sucesores, causaría más bien el efecto psicológico contrario.

En segundo lugar, no hay que dejarse seducir otra vez por la esperanza loca de una evolución del régimen de Moscú hacia modos más humanos y hasta más democráticos. En Europa y hasta en los Estados Unidos se ve con claridad la tendencia peligrosa de "dejar a su destino" al nuevo Gobierno soviético. ¿Quieren ustedes hacer durar más la era soviética? ¿Quieren ayudar a formar el ambiente necesario para que aparezca y muestre su autoridad un nuevo Stalin? Una actitud de firmeza del mundo libre puede, al contrario, apresurar el fin del comunismo.

Y en tercer lugar, no hay que dar a la nación rusa ni a los otros pueblos avasallados por el bolchevismo la impresión de que las naciones libres los abandonan en el mismo momento en que la muerte del dictador despierta en ellos tantas esperanzas.

Ya en el pasado, en la época de Yalta y de Potsdam, la actitud del Occidente, dispuesto a compromisos demasiado numerosos, había fortalecido mucho el prestigio del régimen soviético a los ojos de los rusos del interior. No hay ahora que caer otra vez en el mismo error.

Una acción psicológica, emprendida desde 1950 por los grupos de lucha rusa del exterior, empieza ahora a dar sus primeros resultados por detrás de la Cortina de Hierro. Asimismo, en los países llamados demócratas populares las actividades de valerosos patriotas se van amplificando. Una política de transacciones y de concesiones puede poner en peligro estos primeros resultados y dar a la nación rusa y a las otras naciones avasalladas por el bolchevismo la impresión de un aislamiento psicológico y moral completo.

Por el contrario, es indispensable intensificar la acción psicológica y la propaganda, y eso no solamente en Europa (como hasta

ahora es el caso), sino a través de todas las fronteras que separan el presidio comunista del mundo libre: en Alemania tanto como en China; en el Spitzberg como en los países amenazados del Próximo Oriente.

Gracias a la muerte de Stalin, el comunismo mundial está hondamente atacado. Está en la mano de todos los hombres libres el apresurar su ruina definitiva.

Arcady Stolypine.
PARÍS.

VERSOS DEL DOMINGO

POR

JOSE MARIA VALVERDE

BALADILLA EN EL TRANVIA

("CIRCOLARE EXTERNA", ROMA)

A Dionisio Ridruejo.

De San Pedro y el Coliseo
recortados, como en postal,
de los ilustres monumentos,
de eso, siempre oímos hablar;
pero nunca del jugo espeso
de vida en sueños en que están.
Entre todo, en perenne giro,
como en sus bordes rueda el mar,
como la sangre, ciega y terca,
en la guerra como en la paz,
remejiendo el vivir oscuro,
zumba el rodar del "Circular".
El Trastévere y el Parioli,
Risorgimento, San Juan Letrán,
historia y suburbio fundidos,
la mujer con su cesto y pan,
el peregrino y el mecánico
que van leyendo L'Unità.
Cosiendo el día con la noche,
la costumbre con el afán,
con su ruido de corazón
pesado de sueño, detrás
del marrarse los años, se oye
al fondo, siempre, su rodar.

VISITA DI BOLOGNA IN MEZZA GIORNATA

A Ernesto Cardenal.

Y cuánta gente, antes de ver,
casi antes de llegar, cuánta gente, ciñéndonos,
dormida y viva como mar playero,
con grave zumbido de naturaleza;
y en medio, intangibles, en una esfera de aire ausente,
las torres históricas, más o menos inclinadas,
las plazas, naturalmente, con su palacio y su Duomo,
todo también un poco inclinado;
pero otra vez, cuánta gente,
cuántas corbatas, cuántas ocupaciones,
el pecador de aburrimiento,
el hambriento de sueños,
los que no esperan nada en que esperar,
y, en fin, los innumerables hermanos, los hombres de
[*relleno*
—que tienen para ellos solos una casa y unas gentes—,
y por ahí vagamos, como si de veras estuviésemos,
y no con un cristal de ventanilla en el mirar,
hasta que sentándonos, plantándonos sobre el flúido de
[*la tierra,*
asomamos como muñecos de guiñol por el agujero del
pedimos cosas a un camarero, [*idioma,*
cosas reales, de las que toman ellos,
y mendigamos con la propina hasta que, por lo menos,
nos da su "Buona Pasqua!", nos mete en el día que es,
nos admite en el corro, sin ver,
sin sentir más que una malla inacabable de manos ciegas.

AIR MAIL

Amor, ya cada día es más otoño
sobre el mundo que nos aleja.
Cada tarde estoy más en mí, en tu imagen,
en mi secreta y suave hoguera.

Pero nuestras palabras, cuando vienen
milagrosas entre la niebla,
llegan mojadas de terror profético,
del miedo de ríos y aldeas.
No nos dejan hablar a solas, dentro
de nuestra complicidad tierna;
hay mucho ruido de locura y muerte,
el viento invade la voz nuestra.
¡Ay, sí!, y así tendremos que aceptarlos,
ayudándonos la tarea
uno a otro, como cuando empezábamos
la edad mayor de la obediencia.
Perdidos en el mundo, en los pequeños
Cristos que entre todos se llevan
la cruz, equivocándonos de espalda
con el dolor de otro cualquiera.
Es el tiempo en que nuestro amor no puede
pensar que será de él siquiera,
sólo dejarnos juntos, ofrecidos
sobre el altar común, a ciegas.
"Aquí estamos, Señor", nos enseñábamos
uno a otro a rezar; ya llega
tras los ensayos la hora de decirlo,
y qué distinto suena y quema.
Pero aunque a esta lección nos ayudemos,
buenos compañeros de escuela,
no borres los cuadernos que escribíamos
otras mañanas más serenas.
Al ponernos de pie bajo los cielos,
prestos a todo, muerte, ausencia,
que el orgullo no diga que fué vana
la más chica brizna de hierba.
Al mirar hacia atrás, como ya estamos
juntos los dos, no vemos nuestras
porciones; nos fundimos con las gentes,
por las raicillas, con la tierra.
Y así aprendo que nunca ha sido inútil
la más vulgar palabra ajena;
tanto vivir en masa, aunque festín
de la muerte sólo parezca.
Tú, amor, lo sabes bien; tus parpadeos
en la luz de Dios fijos quedan;

tu "sí" está resonando eternamente
tras la muralla de tiniebla.
Amor, amor, atiende bien: enséñame
mejor lo que te digo, que ésta
es la última lección del libro; luego
vivir, morir, lo que Dios quiera.

LA MAÑANA

En la mañana, en su fino y mojado
aire, subes y vuelves a la casa,
con el latir de la gente, y los trabajos;
te corona el rumor del mercadillo,
y el carpintero habrá sacado el pote
pegajoso a la puerta, y dará golpes,
y el triciclo de carga va llevando
la buena nueva, porque tú me llegas
con tu cesto, cargada de milagros;
te acompaña la leche, como un niño
que anda mal, que se tiende y que se mancha;
el queso, denso espacio de pureza
concretada y punzante, y el fulgor
antiguo del aceite; la verdura
aun viva, sorprendida mientras duerme;
las patatas mineras y pesadas,
de querencia de suelo; los tomates
con fresco escalofrío; los pedazos
crueles de la carne, y un aroma
noble de pan por todo, y su contacto
rugoso de herramienta. Ya se inunda
mi faro pensativo de riquezas,
de materias preciosas; considero
la textura del vino y de la fruta,
estudio mi lección de olores; noto
que todo se hace ya porque lo traes
a entrar en mí, y estamos en la mesa
elevados, las cosas y nosotros,
en el nombre del mundo, como pobre
desayuno de Dios, a que nos coma.

DE UNA VIDA DE SANTO

Sobre su nombre y nacimiento
hasta el día de hoy no están
las historias de acuerdo, fué
desconocido y vulgar.
Cuantos le hablaban, le olvidaban
en seguida, para quedar
sin darse cuenta otro poco
más alegres, más en paz.
Quién nos lo pinta recluído
en mística soledad;
quién dice que habitó en el ruido,
dejó familia y ganó pan.
Sólo nos consta que solía,
al salir de su portal,
mirar el color del cielo
y, tropezando, suspirar.
Que le gustaba andar despacio,
ir silbando a ver pasar
la gente, y tenía algunas
dulces manías que cultivar.
Sin pensarlo mucho, rezaba
con costumbre de olvido ya,
confiaba y se distraía
en la vida y su zumbar.
Murió, y despertó asombrado
al encontrarse santo allá;
riega milagros pequeños
que a nadie dan nada que hablar.

PALABRAS PARA EL HIJO

Viniendo estás, hijo; ya tienes imperiosamente abierto tu hueco entre los días,
y me paro a pensar cómo tendré que decirte para pasarte lo que he vivido,
si todavía tus padres apenas sabemos hablar, saltamos por encima de las palabras,
y de la mano andamos, cruzando por largos silencios, como claros de bosque.

Tal vez todo es inútil y la sangre camina bajo la voz, y nada se puede;
pero yo pienso y pienso en las cosas que todavía mal he aprendido,
y que tendré que enseñarte, porque ya no podré olvidar, ni guardar silencio,
ni volver la espalda a lo que fué, para llegar más libre a la esperanza.

Desde ahora cuanto miro me exigirá nombre con que poder contarlo;
ya no podré ser ojo mudo, pasmo sin pregunta, guardador de secretos,
y tendré que dejarme llevar por tu mano hasta la misma raya de la ignorancia,
dibujar exactamente adónde llega el borde del agua de la materia oscura.

Procuraré empezar por decirte el respeto que se debe a todas las cosas,
la seriedad de la tierra áspera y su peso húmedo, desmigado entre los dedos,
la admirable cerrazón de la piedra, secretamente conjurada consigo misma,
a veces en un guijarro caminante, como endulzado por el peso de la memoria.

Y la madera dócil, viniendo desde el olor y el viento a acurrucarse al calor de la mano,
que acaricia la sabiduría de las formas elementales de la silla y la mesa,
y el tesoro del metal, sus arbitrios industriosos, su cansancio oxidado, su esplendor
cuando con brillos fatídicos conquista su extraña vida de máquina palpitante.

Querré acostumbrarte al murmullo de la multitud, a su ir y venir de hormigas con palitos,
para que te resignes y comprendas las profundidades de la rutina cívica,
la majestad de la vida misma en la sonámbula repetición del empleado,
el latir de lo más dulce en la humilde comparecencia de los insignificantes en sus sitios.

Pero también te enseñaré la palabra que, puesta junto a otra, arde con llama hasta el cielo,
y la canción que se adueña de nuestros huesos y gira y gira sola hasta iluminarnos,
y el poderío de una mancha roja cuidadosamente extendida sobre un cuadro de lona,
hasta rozar genitalmente un azul que anochece por su parte, detrás del amarillo.

Y muchas cosas del hombre, que hubiera callado para olvidar, guerras como otra luz de años enteros,
y disparos de medianoche y el muerto de cada mañana en el descampado de las latas de mi barrio,
y el cañoneo lejano, viniendo, y el odio de casa en casa, y las palabras en cuchicheo,
y las esperanzas y las desilusiones y las esperanzas, haciendo historia al repetirse.

De tu madre jamás hablaremos: tardarás mucho tiempo en comprender
qué otras estrellas fueron las mías en la ventana nocturna de sus ojos,
cómo la encontré viniendo de pinares de sueños, de olas y canciones de niña,
cómo la convencí, y lo dejó todo, y cruzó un río desconocido, y estabas tú.

Y cuando preguntando llegues al porqué de todo, empezaré a contarte del último amor,
enseñándote a poner la mano sobre el mundo para que sientas su música de trompo,
la leyenda verdadera del Dios que tanto quiso a los hombres que nació con ellos;
porque no sé si mi palabra puede algo más que enseñarte a rezar, y retirarse.

José María Valverde.
Vía Fabrizi, 1.
ROMA (Italia).

EL SIMBOLO DEL MACROCOSMOS EN EL JUICIO FINAL DE MIGUEL ANGEL Y LA TRADICION MEDIEVAL

POR

MIGUEL DE FERDINANDY

I

Miguel Angel, entre Leonardo y Rafael, representa (para nosotros casi simbólicamente) el período más maduro del Renacimiento italiano: el Quinientos.

Aquellos pocos y muy notables maestros que al lado de ellos figuran surgen del fértil *humus* del Cuatrocientos, y el estilo quinientista es sólo el estilo de vida de ellos mismos. Los años que siguen a la muerte de Rafael y de Leonardo ya no son «Cinquecento», en el propio sentido estilístico que nuestra época había dado a ese término, sino un interesante período de transición que se llama—a falta de una expresión más propia—Manierismo. Este tampoco llena los años restantes del siglo XVI. Súbitamente toma la evolución artística nuevo y determinado rumbo. El nuevo estilo es el barroco. Su destino será la dominación absoluta del arte europeo desde la segunda mitad del siglo XVI hasta los fines del Setecientos.

También Miguel Angel empezó su obra artística en pleno Cuatrocientos; sus años de madurez correspondieron a la década del Manierismo, y su vejez a una época en que el primer barroco iba conquistando en todas partes la sensibilidad artística de los italianos.

Sólo las décadas finales de la vida de Miguel Angel caen en la era del florecimiento del estilo quinientista.

En todo caso, éstos eran los años en que Miguel Angel pintaba los frescos de la Sixtina y creaba las esculturas de las tumbas mediceas en Florencia; no obstante, su creación artística se extiende de numerosos años más, y deja surgir ante nuestra contemplación el problema del estilo con relación a su arte.

No es forzoso que se plantee el mismo problema en el caso de todos los artistas de larga vida. Aun cuando sean tan notables como un Ticiano o un Víctor Hugo. Estos permanecieron fieles a un

modo de expresión artística durante toda su vida: el primero, al estilo del Quinientos veneciano; el segundo, al del Romanticismo francés. Pero en el caso de un Goethe el mismo problema de estilo evidentemente se plantea. Goethe surge del barroco crepuscular, el rococó, y llegó, a través del *Sturm und Drang*, al gran estilo clásico del segundo humanismo, para comprender y consentir en su vejez tanto el Romanticismo como las formas de un porvenir más lejano del espíritu europeo.

Similar al destino artístico de Goethe fué el de Miguel Angel. El arte de este «divino»—como sus contemporáneos le llamaban—es un «compendio» de estilos de las épocas sobre las cuales se ha extendido su larga y solitaria vida.

Lo notable fué, empero, que, una vez formada su personalidad, el influjo del ambiente no le tocaba casi en nada: en su trágico orgullo y en su aislamiento ascético, Miguel Angel cerró aquellas puertas de su mundo que daban a las corrientes de su época, expresando, sin embargo, a su propio modo, las transformaciones de su siglo, el siglo tormentoso del Quinientos.

Por consiguiente, la moderna investigación renunció muy pronto a considerar una unidad estilística *externa* en su obra, y surgió primero la idea que veía en él al «padre del barroco» y más tarde la nueva que reconocía en su figura y en su arte la presencia de marcados contenidos medievales, hasta llegar a descubrir el *geheime Gotik*, "lo gótico secreto", lo gótico intrínseco y hermético en el mundo del Buonarroti.

De esta manera, estamos, en la historia de la comprensión del arte miguelangelesco, en una época de expansión casi vehemente en cuanto la significación artística de esta figura, que era para nuestros abuelos una de las mayores del Renacimiento y para nuestros padres el padre del barroco, convirtiéndose, para nosotros, *también* en un tardío representante de contenidos medievales.

Demostrar la presencia de estos tres elementos en las obras del maestro parece una empresa bastante fácil.

Las acabadas obras de su juventud y de la primera época del varón maduro—la *Madonna dei Francesi*, en el San Pedro del Vaticano; el *Baco*, las composiciones de la bóveda de la *Capilla Sixtina* y *las seis figuras principales de las sepulturas florentinas*, así como los dos grandes «símbolos de su propia existencia: el *David* y el *Moisés*—son, sin duda alguna, representantes del estilo quinientista, de valor igual al de las mejores creaciones de Rafael y de Leonardo.

En la célebre *escalera de la Biblioteca Laurenciana*, en Floren-

cia; en el *Juicio final de la Sixtina* y en el exterior del *ábside de San Pedro*, en Roma, en cambio, parece vivir todo lo que será esencial en el barroco: la tensión dinámica de los polos opuestos, la creciente preponderancia de lo pintoresco y el despertar del espíritu humano para la realidad de lo infinito. Nos parece que tanto el brutal dinamismo del Cristo-Juez del *Juicio final* como la agitada muchedumbre de cuerpos flotando o precipitándose en el espacio sin fin son, indiscutiblemente, características del estilo barroco: ante estas obras bien difícil sería negar su contribución a la sensibilidad barroca.

En cambio, la última obra del anciano, la llamada *Pietà Rondanini*, nos da a conocer en la personalidad de Miguel Angel la presencia de una sensibilidad estilística contraria a la barroca. Sólo el más moderno expresionismo de nuestro siglo llegó a estos extremos trágicos y temerarios en la espiritualización del cuerpo humano. Sólo nuestro siglo—o los de la Edad Media: el primer período del estilo gótico—. Notables investigadores, como Carlos de Tolnay, demostraron que tanto el dinamismo en las formas de la arquitectura pintada como unas importantes características de composición de la bóveda de la *Capilla Sixtina* se originan en el gótico; así que la «goticidad» de la *Pietà Rondanini* no está sola, en absoluto, dentro del mundo de Miguel Angel (1). Analogías con esa idea gótica brotan en abundancia de todos los puntos de este mundo: por un lado, la fe medieval de *sus Rime*; su derivación tanto hacia el ascetismo de un Savonarola (2) como hacia el misticismo de una Victoria Colonna, y por el otro lado, lo «gotizante» de las figuras del Manierismo miguelangelesco—como son, entre otros, su *Vittorioso*, la *Madonna infinita*, los contenidos espirituales de su *Juicio final*—, y, al fin, el concepto del segundo proyecto de la sepultura del Papa Julio II (3), pueden servirnos como pruebas de la presencia de contenidos góticos en su vida y en su arte.

Pero ¿en qué consiste lo medieval en el último de nuestros ejem-

---

(1) Charles de Tolnay: The Sistine Ceiling. Princeton, 1945, pp. 16, 17 y 18. Y luego: «The intimate structure of this work is... rather mediaeval: the dynamism of the architectonic forms (instead of the rational tectonism), it has a relationship with the Gothic architectural forms. It is Gothic in the idea of the series of isolated figures (Prophets and Sibylls), Gothic in the differing scale of proportions of the figures in the same work, and Gothic in the relationship between the figures and the architecture...», p. 45.

(2) Comp. el *Soneto 157* (Frey, X.) de Miguel Angel con el Discurso IX de Savonarola sobre «Ruth y Micha». V. Thode: *Michelangelo und das Ende der Renaissance.* Tomo II. Berlín, 1903.

(3) Comp. el dibujo de Sacchetti. (Tolnay: *o. c.* Drawing, 383; Hans Mackowsky: *Michelangelo.* Stuttgart, 1939. Tabla 55.)

plos, en el *proyecto* de la sepultura juliana, que nosotros sólo conocemos por un dibujo de Sachetti, copiado del original perdido de Miguel Angel? A mi modo de ver, estos contenidos se hallan en dicha composición en el papel central de la Virgen (4). Este «papel» era, indudablemente, un matiz muy arcaico en el siglo XVI, época que luchaba violenta y vehementemente contra la veneración de la Madre de Dios (5). Y realmente la historia interna de este siglo en Europa muestra el definitivo abandono de la idea central del Medievo: la de la Madre-de-Dios: la de la Madre.

La Humanidad siguió entonces nuevos rumbos, y la Edad de la Madre, que era al mismo tiempo la de la Tierra, la del concepto geocéntrico, se cambió en la Edad del Hombre, que llegó a ser al mismo tiempo dios y Helios (6).

No sin un profundo significado, en ese mismo tiempo surge, venciendo los antiguos conceptos, el concepto heliocéntrico, llamado copernicano.

El espíritu de Miguel Angel sigue el gran camino común del destino del hombre europeo. No sólo en las formas exteriores de su arte podemos notar la enorme metamorfosis de su época. Este hombre, que llegó desde el estilo clásico del Quinientos, después de la catástrofe con Savonarola del mundo del Cuatrocientos, aumentó luego en su arte la complicada problemática del Manierismo hasta la robusta respuesta del protobarroco, y cumplió, de este modo, con las exigencias de su dinámico temperamento de hombre y de artista; este mismo hombre logró espiritualizar de una manera católica sus resultados artísticos en el expresionismo «medieval» de sus últimas *Pietà*. Así, su vida y su arte expresaron, a *su* modo, todo lo esencial de los contenidos espirituales del siglo XVI.

Y en este sentido es él el antagonista de la Reforma septentrional, él, el artista sencillo y solitario, hijo adoptivo—y por eso mismo, hijo espiritualmente más verdadero que los hijos de la sangre—de la sagrada Roma, sobre la cual cantó: *Questo sol m'arde e m'innamora*. La enorme lucha entre la antigua fe y la revolución religiosa—la que atormentaba el equilibrio hasta de los más serenos espíritus de la época—llegó en él a una síntesis armónica, de

---

(4) Comp. M. DE FERDINANDY: *I due Capitani*. El símbolo de los dos hermanos en el arte de Miguel Angel (manuscrito).

(5) Comp. CLARA MARÍA DE NEY y ZOLTAN KÁDÁR: *Un capítulo de folklore centroeuropeo: el culto de la Virgen en Hungría*. «Anales de Arqueología y Etnología». Tomo X. Mendoza, 1949. (V. el cap. «La mujer vestida de sol».)

(6) CHARLES DE TOLNAY: *Le jugement dernier de Michel Ange*. "The Art Quarterly". 1946. Spring. Comp. con el concepto de ese Cristo-Helios las expresiones cristianas *Sol invictus* y *Sol iustitiae*.

forma que, siendo él, por un lado, propugnador de nuevas formas e ideas en el arte, es, por el otro, heredero legítimo de la tradición católica medieval, auténtico representante de la herencia mística de un Dante Alighieri y de un San Francisco de Asís.

Es justo hablar, en su caso, de una síntesis de las fuerzas empeñadas en impía lucha, puesto que la descomposición del mundo medieval, el de la Madre, la notará el investigador también en el arte de Miguel Angel. El maestro de la *Madonna della Scala* y de la *Pietà dei Francesi* pone todavía en el centro de la composición de la tumba del Papa Julio y sus sepulturas mediceas (7) a la Madre-Virgen; esta idea gótica, empero, ya no es realizable en la atmósfera agitada del siglo XVI. No deja de tener un sentido simbólico para nosotros que ambas obras tuvieron que quedarse en fragmento. Es significativo que a la *Madonna Medici* se la llame también *Madonna Infinita.* Es entonces cuando surge la inquietud por la búsqueda de un nuevo ideal. Este ideal es masculino, siguiendo la tendencia general de la época; una síntesis del Hombre y de Dios, por un lado, y, por el otro, de Helios y Cristo, o de Apolo y Cristo (8). De esta búsqueda salen, en el arte del maestro, las figuras del *Apolo-David*, del *Cristo*, del *Vittorioso*, del *Bruto* y, para terminar, la más grandiosa realización del ideal nuevo: el Cristo-Helios del *Juicio final.*

Pero, por otro lado, también están en plena actuación en su arte los correlativos católicos.

Al lado de este *Deus-Ultor* aparece nuevamente la figura de la Madre, y poco después que el maestro terminara esta composición, la Madre regresa y toma su antiguo lugar en el centro del mundo miguelangelesco. Me refiero a las tres últimas *Pietà.* El Hijo murió, pero vive la Madre; y el Hijo muerto regresa a la Madre, que es, al mismo tiempo, Madre, Mujer y Tierra. Este es el sentido esencial de las últimas obras del anciano. Y en este sentido se resuelve, mediante una *unio mystica* de los dos grandes contrarios del mundo humano, toda la tensión espiritual tanto del siglo como del artista.

---

(7) *I due Capitani...*

(8) Tolnay, en su *o. c.*, se refiere a una carta de Sebastián del Piombo, dirigida a Miguel Angel con fecha 17 de junio de 1533, en la cual identifica David con Hércules, San Juan Evangelista con Ganimedes y Cristo con Apolo.

II

El Juicio universal es la representación de la tragedia escatológica de la Humanidad, el momento final del mundo, en que, según las palabras de la Biblia, «ya no habrá más tiempo» (*Apocalipsis*, X, 6), y «aparecerá en el cielo la señal del Hijo del hombre», a cuya «vista «todos los pueblos de la Tierra prorrumpirán en llanto, y verán venir al Hijo del hombre sobre las nubes resplandecientes del cielo con gran poder y majestad...» (Mat., XXIV, 30). Miguel Angel, un espíritu de profunda religiosidad, quería dar una ilustración a las palabras de la Biblia, mas lo hizo con la característica *terribilità* de su gran arte y según los principios de la cultura de su siglo.

Esa cultura era la de una síntesis única y ejemplar. En el Quinientos se han manifestado, por un lado, los resultados del estudio de la antigüedad, las formas del pensar llamadas neoplatonismo, el concepto antiguo sobre la significación del cuerpo humano, etcétera; y, por otro lado, la conciencia de los resultados del pasado reciente, la de la gran línea del progreso italiano desde los comienzos del *Ducento*, a través de la obra de Dante y la poesía de Petrarca, hasta el gran arte del maduro *Quattrocento* tardío y la forma de la vida del *Corteggiano*. En consecuencia de esa rica cultura, compuesta del cristianismo, de la antigüedad y de un insólito y anteriormente nunca imaginado desarrollo de una entre las formas peculiares del «espectro» europeo, la de Italia, la representación del *Juicio final* de Miguel Angel no se ha reducido a la pálida obra de piadosa unilateralidad de un Frà Angélico; por lo contrario, llegó a ser un poderoso—quizá el más poderoso—símbolo de los «asuntos finales». Los «asuntos finales» (citando así una expresión del misticismo medieval de Alemania), es decir, los problemas del fin del mundo y de la vida, estaban, claro está, desde siempre, entre las cuestiones que habían estimulado principalmente la imaginación y la preocupación de las gentes. En todas las grandes mitologías nos encontramos con «mitologemas» que han intentado dar una respuesta—por supuesto, una contestación mítica (9)—a ese tremendo tema del desmoronamiento inevitable del mundo: el macrocosmos. (V. fig. 1.) Es una enorme muchedumbre, realmente un mundo entero, el que está moviéndose en esta composición. Mas, a pesar de los numerosos grupos que están en

(9) Comp. M. de Ferdinandy: *En torno al pensar mítico*. «Anales de Arqueología y Etnología». Tomo VIII. Mendoza, 1947, p. 183.

movimiento y agitación, nada hay caótico en el cuadro. Al contrario, la vista encuentra sin dificultad el centro natural de toda la composición en la figura terrible del Cristo-Juez, y una vez encontrado ese fuerte, joven y cruel Dios, todo se agrupa por sí mismo en torno a su máxima potencia. Cristo aparece en la imaginación apocalíptica del artista—contra toda la tradición iconográfica—como un musculosco atleta imberbe, casi enteramente desnudo. Ya fué dicho varias veces que El aquí es tan sólo fuerza, tan sólo la emanación de un tremendo dinamismo: el Dios vengador, el *daimon* de luz devoradora, de la luz que está detrás de El, como un sol que nace de otro sol, para nosotros, de desconocidas zonas.

Y encontrado una vez el centro, los cuatro ángulos de la representación se separan en seguida. Allá encima, a mano derecha, ángeles extraños, sin alas, están volando con la cruz de Cristo, y a la izquierda traen otros ángeles los símbolos del sufrimiento divino: la columna y la corona de espinas. Al mismo tiempo, abajo se separa de la parte principal de la composición, a mano izquierda, la barca de Caronte, llevando las almas de los muertos, por encima de las tenebrosas olas del Aqueronte, en dirección a la boca del infierno Este tema, uno de los más conocidos de la tradición antigua por el Canto VI de la *Eneida*, de Virgilio, vino, como ya lo notaba Vasari (10), del poema de Dante a Miguel Angel:

Caron, dimonio con occhi di bragia,
loco accennando, tutti li raccoglie;
batte col remo qualunque s'adagia.

(Inf. III, 109-111) (11).

A la mano derecha, por el último de los ángulos, el espectador encontrará la dramática escena de los muertos resucitados. Este rincón del fresco no contiene ninguna de las reminiscencias de la antigüedad, como se las veía en el rincón opuesto: he aquí el mundo del Antiguo Testamento, el de las profecías agitadas de Ezequiel.

«La virtud del Señor se hizo sentir sobre mí—dice el profeta—y me sacó fuera el espíritu del Señor, y me puso en medio de un campo que estaba lleno de huesos y me hizo dar una vuelta alrededor de ellos: estaban en grandísimo número tendidos sobre la

(10) *Le Vite.* Firenze, 1932. Ed. Salani. Tomo VI, pp. 454-455.

(11) Comp. *Aen.* VI, 299-304. No deja de ser interesante que el Caronte de Miguel Angel tiene insólitas, terribles orejas largas, de las cuales ni Virgilio ni Dante hacen mención. No obstante, se las conocía en la antigua tradición itálica: el Kharun de los etruscos, un demonio mucho más horroroso que el Caronte clásico, tiene, entre otras características, *oreilles pointues*, como el del Buonarroti. M. Renaud: *Initiation a l'Etruscologie.* Bruxelles, 1943, p. 41.

superficie del campo, y secos en extremo. Díjome, pues, el Señor: «Hijo de hombre, ¿crees tú acaso que estos huesos vuelven a tener vida?» «¡Oh Señor Dios!—respondí yo—, Tú lo sabes.» Entonces me dijo El: «Profetiza acerca de estos huesos, y les dirás: Huesos áridos, oíd la palabra del Señor; esto dice el Señor Dios a estos huesos: He aquí que Yo infundiré en vosotros el espíritu y viviréis, y pondré sobre vosotros nervios, y haré que crezcan carnes sobre vosotros, y las cubriré de piel, y os daré espíritu, y viviréis, y sabréis que Yo soy el Señor.» Y profeticé, como me lo había mandado, y mientras yo profetizaba oyóse un ruido, y he aquí una conmoción grande, y uniéronse huesos con huesos, cada uno con su propia coyuntura. Y miré y observé que iban saliendo sobre ellos los nervios y carnes, y que por encima se cubrían de piel...)" (Ezeq., XXXVII, 1-8).

Los cuatro ángulos se han separado, de este modo, ante nuestra vista; ahora es menester ocuparnos de la escena principal, que constituye el tema propiamente dicho del fresco.

Alrededor del Cristo, ángeles y santos: una densa muchedumbre.

A su lado izquierdo, los tremendos grupos de las almas malditas. Aquí los condenados están precipitándose en el vacío, tirados y empujados por diablos, riendo de cruel escarnio frío, hacia la barca de Caronte y hacia la boca del infierno. Sobre ese lado reina la mayor desolación y desesperación.

Al lado derecho acontece lo contrario. Allá por encima del campo de Ezequiel empieza la fluctuación de los cuerpos resucitados. Y encontramos grupos volando a la cima, auxiliados por unos ángeles extravagantes, sin alas, musculosos, que recuerdan a los atletas de la antigüedad. Aquí tampoco reina una cierta alegría. Este difícil y peligroso viaje a los cielos es un esfuerzo, una lucha; sin embargo—y esto es lo importante—, este movimiento es en absoluto opuesto a la caída del lado izquierdo del fresco.

Y ahora ya se verá mejor: del gesto de la mano del Cristo-Juez parte la línea principal de toda la composición. Es como una fuerza viva, una *dynamis,* dando el supremo sentido a todo. Ella nace en el Dios y deriva de la mano divina; anima a los ángeles y santos que están detrás de la luz central; va a través de la figura gigantesca de San Pedro; llega hasta los condenados del lado izquierdo; da, precisamente allí, una decisiva vuelta; entra en un curioso grupo de posición central y, abandonándolo, se va sobre las almas flotando; sigue a la línea de cabezas de las más importantes

figuras de los santos del lado derecho, y termina, al fin, su camino en el punto de partida: la mano elevada del Dios-Juez.

Una magnífica rotación hace que todo gire alrededor de la luz central de la divinidad (12). De este modo se aclara ante nosotros el esquema de esta composición: un centro lúcido, un círculo de rotación alrededor del centro lúcido y cuatro partes más o menos separables de la composición fuera de la rotación principal.

Entre el grupo de los malditos y el de los resucitados, empero, se halla un grupo no analizado todavía. Es un grupo que no está flotando ni cae: se nos acerca volando desde las profundidades del espacio infinito del cuadro. Vasari, en su *Vite*, nos dejó la siguiente explicación sobre este grupo:

Sono sotto i piedi di Cristo i sette angeli scritti da San Giovanni Evangelista, con le sette trombe, che, sonando a sentenza, fanno arricciare i capelli a chi gli guarda, por la terribilità che essi mostrano nel viso... (13).

Y Tolnay agrega:

Michel Ange a donné aux quatre premiers, tournés ver la gauche, le masque joufflu des Vents antiques et ils semblent réellement insuffler l'âme dans les corps des ressuscités (14).

Esta analogía seguramente no es una mera coincidencia casual, porque las relaciones entre los ángeles del *Juicio final* y los vientos del Universo son conocidas en varias formas y, ante todo, en la tradición cristiana-bíblica. En el libro de Ezequiel, por ejemplo, que fué, como hemos visto, una de las fuentes principales para Miguel Angel, se encuentran las siguientes palabras:

«... mas (los cuerpos) no tenían espíritu o vida. Y díjome el Señor: «Profetiza al espíritu, profetiza, ¡oh hijo de hombre!, y dirás al espíritu: Esto dice el señor Dios: Ven tú, ¡oh espíritu!, de los cuatro vientos del mundo y sopla sobre estos muertos y resucitarán." Profeticé, como me lo había mandado, y entró el espíritu en los muertos y resucitaron, y se puso en pie una muchedumbre grandísima de hombres." (Ezeq., XXXVII, 8-10.)

Y los ángeles con las trompetas tienen en el *Juicio final* de Miguel Angel un papel doble: son los señaladores de la final perdición, mas al mismo tiempo también las personificaciones de los vientos cuyo soplo vital hace revivir a los muertos.

---

(12) «... un grandiose tourbillon qui se meut autour du Christ». CH. DE TOLNAY: *o. c.*, p. 125.

(13) Ed. cit. Tomo VI, p. 454.

(14) TOLNAY: *o. c.*, pág. 139.

III

El arte italiano, cuando representaba el Juicio universal—y se recordará que lo hacía numerosas veces—, seguía otro esquema de composición distinto del de Miguel Angel.

El *Juicio final*—mencionando algunas de sus representaciones en orden cronológicamente inverso—de un Signorelli o de un Frà Angélico, de un Nardo di Cione o de un Giotto, reflejan aún una forma medieval de composición, o sea la forma de narración—forma, por consiguiente, épica— y la de yuxtaposición—forma entonces estática, como se puede ver en el mosaico del *duomo* de Torcello (siglo XII) o en el fresco de S. Angelo in Formis (siglo XI), entre otros ejemplos más—. No debe engañarnos la presencia de un tema recordando al círculo en algunas de esas representaciones. En el fresco de Signorelli, en Orvieto—el más maduro de todos—, son los ángeles tocando música y los resucitados que están formando un círculo, y en el de Frà Angélico tenemos una danza de los bienaventurados en el paraíso, también en forma de círculo (15). Pero tal tema no alcanza a convertirse en el centro dinámico del cuadro, el que aquí —y así todavía en el caso de Signorelli— conserva su rígida división en capas y no conoce el dramático y sintético conjunto de todos los temas dispersos y contradictorios en una unidad de cósmico valor, como hemos visto en el fresco del Buonarroti.

El brillante círculo de luz, por otra parte, en el cual, por ejemplo, aparece el *Cristo juzgando*, de Giotto, también es un tema de distinto significado, tanto desde el punto de vista histórico como desde el de la composición. Pues esos círculos no son sino «aureolas», «mandorlas», dando, sí, el natural centro de las «líneas» de narración en la sucesión uno-tras-otro de las capas en esas antiguas composiciones; no llegan a ser, sin embargo—ni en el caso del *Juicio final* de Giotto, en Padua—, el punto de partida para una rotación dramática, como puede observarse en la "tragedia" escatológica de la Sixtina.

Debe parecernos natural que el esquema de «rotación del mundo» o rueda de la composición miguelangelesca también posee sus antecedentes. Como se aclarará en seguida, el maestro rom-

---

(15) Más afín aún a la «rota» de Miguel Angel es el *Juicio final* del sienés GIOVANNI DI PAOLO (Siena, Galería), en el cual el Dios-Juez está sentado delante de un círculo dividido en esferas, rodeado por las alas de los Kherubim. Pero la composición en totalidad refleja el principio estático y épico de sus contemporáneos citados en nuestro texto.

pió, en ese punto, con la tradición del general uso italiano para poder bucear en esferas más profundas.

La «rotación del mundo» y el esquema de los cuatro ángulos, según todas las probabilidades históricas y psicológicas (16), *es una imagen arcaica,* generalmente conocida en todas las culturas. Símbolos como la rueda de Ixión en Grecia, la *roue à puiser les âmes* en el maniqueísmo y luego la rueda de la Vida, la rueda del Sol, la rueda de la Fortuna—la rueda del Destino—, bastarán por esta vez para abrir una perspectiva en esa dirección. No obstante, hemos de subrayar que indicaciones de índole tan general nunca pueden servirnos como resultados históricos ni como explicaciones artísticas en relación al problema de origen de la composición miguelangelesca.

Por tanto, tenemos que agradecer a Tolnay que lograra demostrar la existencia de la «rueda del Destino», de sentido escatológico, en la propia época de Miguel Angel. Un italiano, Andrea Andreani, dibujó en 1588 un *Juicio final* en el cual el esquema de la «rueda» se halla en una pureza geométrica (17).

Esa rara composición ha de interesarnos en sus detalles.

Ella representa un «cosmos de la muerte» en el estilo del más pintoresco y bizarro Manierismo de la penúltima década del Quinientos. El marco dibujado, compuesto de elementos arquitectónicos, está ricamente decorado con figuras simbólicas de la Muerte, como Parcas, pequeños ángeles de la muerte y extraños esqueletos. Y es en el centro donde se halla una geométrica «rueda del mundo» dividida por dos veces en cuatro partes. En cada uno de los ocho segmentos vemos un cráneo. El primero de ellos tiene la tiara; el segundo, la corona; el tercero, el capelo cardenalicio; el cuarto, la mitra del obispo, etc. Parece que esta extravagante representación posee aún reminiscencias de "danzas macabras" medievales. El centro del círculo, a su vez, está totalmente vacío: ahí reina la Nada de la Muerte, la Nada que quedará después de la destrucción final. Y alrededor del círculo central se leerán las desoladoras palabras: *Semel mori, post hoc autem indicium statutum est omnibus hominibus.*

Andrea Andreani no está solo, con esta extravagante composición, en su época.

En un grabado flamenco (18) del año 1558 aparecen el Cristo-

---

(16) Comp. el interesante libro de R. Wilhelm-C. G. Jung: *Das Geheimnis der Goldenen Blüte. Ein chinesisches Lebensbuch.* Zürich-Leipzig, 1939.

(17) Ch. de Tolnay: *o. c.* (Entre las representaciones.)

(18) Ch. de Tolnay: *o. c.* (Entre las representaciones.)

Juez—en la parte superior—y la "rueda del mundo"—en la inferior—de una configuración afín, en principio, al esbozo de Miguel Angel para su *Juicio final,* conservado en la Casa Buonarroti de Florencia.

Ese esbozo en creta (19) nos indica bastante claramente el camino recorrido por la imaginación del maestro hacia la realización definitiva de su obra, comprobándonos el hecho de que ni siquiera en su primera inspiración le presentaba el *Juicio final* en las estáticas capas tradicionales de las representaciones del Trescientos y del Cuatrocientos, sino en la de un esquema de la característica rotación macrocósmica.

Y estos dos temas de su fresco: el Cristo arriba y la rotación macrocósmica abajo, en realidad parecen haber surgido de la tradición artística del norte europeo. El maestro de Leyden, en su *Juicio final,* pintado en 1526 (Leyden, Museo), sigue principios de composición esencialmente semejantes a los del fresco de la Sixtina (empezado en 1536).

La densidad y la tensión, la riqueza en contenidos simbólicos y la adición de las cuatro composiciones suplementarias faltan en el cuadro del maestro de Leyden; pero el papel de Cristo, la posición de condenados y bienaventurados formando la rueda del mundo, son los mismos. La composición alcanza también aquí un sentido sintético y dramático: todo se concentra en la visión de un suceso instantáneo, faltando absolutamente el elemento de narración o de yuxtaposición. De este modo, tampoco el esquema de ese *Juicio final* se revelará por capas estáticas y sin interna ligazón, sino en un círculo dinámico, dentro del cual cada figura forma parte de una unidad superior que tiene su origen y fin en la presencia del *Dios juzgando,* como en la visión más poderosa del gran italiano.

El esquema de la rueda del mundo tiene ahí, en las culturas del norte europeo, una larga e interesante ascendencia.

Parece que Jerónimo Bosch (muerto en 1516), quizá el pintor de más fantástica y extravagante imaginación de todos los tiempos, haya sido magnetizado por el esquema centro-círculo-cuatro ángulos durante su vida entera, y notablemente en su *Juicio final.* (Academia de Bellas Artes de Viena.)

Ese cuadro es muy afín al del maestro de Leyden con respecto a su composición, siendo, sin embargo, los sectores que se hallan fuera de la rueda, en la parte inferior de la composición, demasia-

---

(19) H. Mackowsky: *o. c.* Repr. 94.

do extensos; así que el Bosco no los podía llenar con los productos fantasmagóricos de su imaginación.

En la parte superior, son los cuatro ángeles con las trompetas —dos a cada lado—los que representan las adiciones suplementarias. En el centro, rodeado de gran esplendor, que parece ser la irradiación de un visible cuerpo luminoso detrás de El, está sentado en su trono Cristo, acompañado por la Virgen y por el Padre; a sus lados, grupos de santos, y luego, más abajo, las escenas del drama final vistas por la exuberante fantasía de ese pintor. Entre éstas aparece el tema de un puente, y éste ayuda extraordinariamente al espectador a descubrir la gran rueda en el cuadro.

Del trono de Cristo, a los dos lados, salen un par de curvas, como si fueran el punto de partida de una rueda, en su forma más puramente geométrica; forma ésta de la cual hemos dicho que había tenido casi presa la imaginación de Bosch en la mayor parte de sus creaciones (19 a).

El famoso *Carro de heno* (Museo del Prado, Madrid) aún nos muestra la rueda, rodeando al carro del mundo, en forma de figuras y fantasmas, como la hemos visto en el *Juicio final*; pero en los *Siete pecados capitales* (Museo del Prado, Madrid) el esquema centro-círculo-cuatro ángulos ya se nos manifiesta en una configuración que, por su pureza geométrica, nos permite reconocerla, a primera vista, del mismo modo que sucede mirando las similares representaciones del alto Medievo.

En el centro geométrico de toda esa composición está Cristo; luego la gran rueda del mundo, con los siete pecados capitales que constituyen el cosmos terráqueo, estando fuera de su rotación los cuatro temas de los cuatro «asuntos finales», los que—en forma de pequeños círculos—ocupan los cuatro ángulos del cuadro: la Extremaunción, el Juicio final, la Resurrección de la carne y el Paraíso.

De la obra de Bosch sería posible citar otros ejemplos más—como la peculiar imagen del revés de su *San Juan, en Patmos* (Berlín, Deutsches Museum), representando en forma de una rueda el ojo del Todopoderoso, en que se refleja la Pasión de Cristo, y colocan-

(19 a) Su *juicio final*, en el Museo de Brujas, en el cual aparece Cristo en un gran círculo de luz, está dominado todavía más por la imagen compositoria del círculo. Lo mismo se dirá sobre otro *Juicio final* de él (antes en la Coll. Pacully), donde la gigantesca figura de Cristo entronizado flota en un círculo compuesto por ángeles, condenados y resucitados; ocupando el centro en la parte inferior del cuadro, un globo, del cual sale gente: tema del «huevo», que aún nos interesará más adelante. (V. repr.: J. Combe: *Iheronymus Bosch*. París, 1946, p. 36.)

do toda esa rueda del mundo en el espacio negro del Universo llenado por demonios, mientras en el centro de todo (en la pupila de Dios, pues) se halla una roca surgiendo de infinitas aguas y en su cumbre un ave, símbolo de Cristo, el pelícano, cuyo probable significado alegórico nos abriría profundísimas perspectivas, las que, sin embargo, ya no pueden pertenecer al tema del presente estudio; así que, por esta vez, hemos de contentarnos con la breve mención de dos más de sus composiciones.

La primera es otro cuadro sobre los *Siete pecados capitales* (Coll. Th. Harris, Londres (20).

En este cuadro los cuatro ángulos los representan, abajo, diablos y condenados, y arriba, el ángel y los hombres, mientras, encima, el punto central lo ocupa la cruz del Señor. Luego, la representación propiamente dicha muestra los pecados capitales; es decir, la imagen del mundo. El gran círculo que limita ese mundo, empero, no está constituido aquí por una rueda geométrica, sino por una *piel* de color verde oscuro, rota por todas partes, permitiéndonos, de este modo, ver el tema principal del cuadro. La presencia de tal piel y la perspectiva que recibe por esta presencia la representación cambia el círculo del mundo en una forma de globo, y el carácter de esa piel rota hace despertar en el espectador la sensación de la piel rota de un huevo. Veremos más adelante que esta asociación no es una mera impresión casual, sino que posee notables antecedentes en la tradición medieval. De esas fuentes se alimentaba también la fantasía de maese Jerónimo, como se comprueba por una copia de un cuadro perdido de ese pintor, *El concierto en un huevo* (Coll. Baron Pontalba, Senlis), cuyo esbozo primitivo de la mano del propio Bosch también es conocido (Kupferstichkabinett, Berlín) (21).

La segunda es un tríptico del mismo pintor en el Museo del Prado, de Madrid.

Al cerrarlo, en el exterior de ese tríptico aparece una visión de la creación del mundo. En un cuadrado, simbolizando éste el espacio del Universo, están flotando dos globos. En el centro, como representación principal, se verá el enorme globo del mundo en el instante de su nacimiento, y en el ángulo derecho, por arriba, otro pequeño, que no posee contornos decisivos: en ése está sentado el Creador del mundo. El globo del mundo contiene, a su vez, dos es-

---

(20) Una representación se halla en Howard Daniel: *Iheronimüs Bosch. Jerôme Bosch van Aeken*. París, 1947, p. 9.
(21) V. repr.: J. Combe: *o. c.*, pp. 117-129.

feras: la parte inferior la llenan las aguas del mar primitivo; nubes y neblinas oscuras flotan en el aire de la parte superior. El agua, abajo, está saturada de plantas y seres seminacidos. Aquí tenemos ante nuestros ojos la imagen del pantano primitivo, la de la fértil agua primigenia de los Comienzos, de la cual ha surgido el Todo.

Esa imagen de la vida naciendo es, como se comprenderá, el símbolo de la general germinación, y lo es en su forma correspondiente: en la de una visión del germen, o sea la célula, y por ese camino llegaremos nuevamente a la imagen arcaica del huevo, la del «huevo del mundo», conocido en la mayoría de las mitologías...

Se trata aquí de un tríptico. Lo que quiere decir que ese «huevo del mundo» se puede abrir de una vez, dando vuelta a las «alas» que esconden el interior del mismo, ante nuestros ojos.

Al proceder así, *patet mundus.* Es, en realidad, un mundo entero que se nos revela. Los temas bíblicos o seudobíblicos—*Paraíso terrestre, Los siete pecados* (?) *Infierno*—no son sino tan sólo pretextos para que la fantasía bosquiana pueda producir sus imágenes. Ese tríptico, y ante todo su parte principal. el *Jardín—hortus deliciarum*—, es realmente una erupción de lo fantástico y de las esferas irracionales; fenómeno escaso, por lo general, en la cultura occidental...

Un análisis detallado de ese *Jardín* no pertenece al tema del presente estudio. Para nosotros es suficiente saber que el esquema macrocósmico, al haber llegado una vez a manos de un talento de auténtica inclinación simbólica, había de ser conducido a su natural finalidad; es decir, el problema que el artista estableció en el exterior del tríptico fué resuelto por él mismo en el interior del tríptico: la representación del *Jardín de las delicias.*

Este cuadro es un «cosmos de la vida». Lo es por su sentido, y no tan sólo por su forma. Y ese su sentido es lo más opuesto posible al de un «cosmos de la muerte» como era el *Juicio universal* de Andrea Andreani.

Entre los numerosos elementos míticos que contiene ese *Jardín,* nos bastará, por ahora, mencionar el de la Fuente de la vida, el del Pantano procreador, el de la Flor del germen, y en ella, el de la Unión primitiva de los géneros, y, al fin, el Huevo. sede primigenia de la vida naciente. La procesión en forma circular y el globo en medio del Pantano procreador y las cuatro construcciones fantásticas alrededor del globo central demuestran que también du-

rante los trabajos de Bosch sobre ese cuadro el arquetipo de nuestro esquema actuaba con todo vigor sobre su imaginación.

El arte visionario del Bosco; con su característico esquema macrocósmico—que acabamos de analizar—tiene, a su vez, una notable ascendencia en la tradición cristiana de Occidente.

La *rota mirificae visionis* está presente, en general, desde el siglo IX, en manuscritos de Francia. Al mismo tiempo, aparece también como ilustración acompañando a los textos de San Isidoro de Sevilla. En otros manuscritos se la reconocerá, en forma de un sistema de círculos y arcos, en su centro con los símbolos de *Año, Hombre, Mundo* (22).

La época en cuestión del Medievo vió la fórmula macrocósmica en forma de una peculiar representación gráfica o geométrica, y esa representación fué la que luego había de ir conquistando para sí toda la zona de la cultura occidental: Francia y España, Germania e Italia.

Representaciones del tema *hortus deliciarum* aparecen en la escuela iluminadora de Regensburg-Pruefingen, en el siglo XII, y, ante todo, en el arte místico-visionario de Herrada de Landsberga, abadesa de Hohenburg (Alsacia), entre los años 1167 y 1195 (23).

La forma gráfica y abstracta de las representaciones cósmicas da lugar, precisamente en esa época del siglo XII, a visiones e ilustraciones de las mismas de un carácter más naturalista y pormenorizado. Esa transformación es fruto, posiblemente, del fuerte influjo de la especulación arábiga, ejercido, en mayor escala que antes, desde los fines del siglo XI, sobre la joven cultura occidental. Al mismo tiempo, en el alegorismo—por ejemplo, en el de Herrada—aparecen no sólo alegorías de los cuatro elementos en los cuatro ángulos del cuadro, sino también la interesantísima figura del «Hombre del cosmos»—que más adelante aún nos ocupará—, en compañía de otros temas más referentes al esquema cósmico que estamos investigando; temas éstos cuya presencia parece señalar en dirección a la cultura bizantina (24).

El tema del «Hombre del cosmos» penetró, a su vez, también en el arte de la escuela de Regensburg, en la que aparece, alrededor del año 1165, llevando por inscripción pasajes del texto del *Elucidarium*, de Honorius, uno de los más notables escritos místi-

---

(22) H. LIEBESCHUETZ: *Das allegorische Weltbild der hl. Hildegard von Bingen*. Leipzig, 1930, p. 104.
(23) H. LIEBESCHUETZ: *o. c.*, p. 106, n. 1.
(24) H. LIEBESCHUETZ: *o. c.*, p. 106.

cocientíficos de la época, que influyó en notable escala también sobre las otras escuelas de pintura en el siglo XII (25).

Honorius, autor de una teoría de paralelismo entre microcosmos y macrocosmos—a la cual aún hemos de volver—, está en estrecho nexo con la obra literaria y artística de su gran contemporanea *Santa Hildegarda de Bingen* (1098-1178), cuyas visiones acerca del macrocosmos ahora han de interesarnos en detalles.

En el *Liber divinorum operum simplicis hominis* de Hildegarda *rota mirificae visionis apparuit* en forma de una imagen en la cual estaban unidos, de modo reconocible aún, temas de una teoría racional del cosmos y los de remotos fragmentos mitológicos.

La profetisa considera el globo terráqueo circundado por seis círculos elementales. Y son, contándolos desde fuera, es decir, desde el más grande de los círculos, hacia adentro, o sea el círculo más pequeño: 1, la esfera del fuego cándido; 2, la del fuego negro, de carácter infernal: 3, la del *purus aether*: 4, la del *aquosus aether;* 5, la del *fortis aer*—y éste es blanco y resplandeciente—, y 6, la del *aer tenuis*. En el centro de este cosmos, al fin, está puesto el hombre, con los brazos abiertos y las piernas extendidas, llegando éste en todos los puntos al límite de la esfera del *aer tenuis* (26).

Diese ganze Darstellung der Weltgliederung und der Weltkräfte...—dice H. Liebeschuetz en su citada obra—*ist der Visionärin sichtbar geworden als Brustbild einer grossen Lichtgestalt...* (27). En esa figura, Hildegarda representaba no sólo el Dios-Padre, como protector y defensor de todo el mundo, sino toda la Santísima Trinidad.

Ante el espectador aparece la figura de un joven teniendo en sus brazos abiertos todo el cosmos esférico. Sobre la cabeza de este joven, que es el Hijo, surge otra: la de un anciano con barba. Y éste es el Padre. Las dos cabezas están en contacto por un aro, y éste representa el Espíritu Santo.

La investigación, según hemos mencionado, ha buscado el origen de unos temas de esas cosmovisiones en dirección bizantina. Y, en realidad, al seguir esa indicación, logré encontrar una reveladora analogía en el arte de iluminación bizantino. Un comentario a los primeros ocho libros del *Génesis*, el *Octoteucón de Esmirna*, redactado con la colaboración del príncipe Isaac, uno de los primeros hijos del emperador Alexio I, Comnenos (1081-1119),

(25) H. Liebeschuetz: *o. c.*, p. 86, n. 2.
(26) H. Liebeschuetz: *o. c.*, pp. 59-61.
(27) H. Liebeschuetz: *o. c.*, p. 64.

contiene, entre otras miniaturas, una Creación del mundo. *A l'intérieur d'un cadre orné des fleurons, est figuré l'Ancien des Jours tenant dans ses mains le globe du monde qu'il contemple d'un regard plein de sollicitude* (28). El macrocosmos está representado por un sistema esférico compuesto de tres círculos exteriores, el menor de los cuales es de color negro, conteniendo las estrellas el segundo círculo. La figura de Dios está puesta ante las tres esferas exteriores; así que no tiene en sus manos sino las esferas interiores, las de nuestro mundo propiamente dicho, en cuya representación domina la combinación del círculo y de los cuatro puntos cardinales (29).

El esquema de centro-círculo-cuatro ángulos, cuya existencia, con su característico sentido macrocósmico, la hemos podido comprobar en el Renacimiento y Medievo occidental tanto como en la cultura bizantina, es un esquema esencialmente similar al del mándala en las varias culturas del budismo (30). La coincidencia de las dos formas de representación cósmica es tan extraordinaria, que un investigador inglés, T. Richard (31), hizo la tentativa de derivar la secreta enseñanza esotérica en China—a la que también pertenecían símbolos en forma de mándalas—del influjo del nestorianismo sobre el Asia central y oriental. En mi criterio, la imagen de cuadro-círculo y el sentido macrocósmico de este tema—presentes por toda parte—deben originarse en capas primigenias del espíritu humano (32); por consiguiente, su simple aparición en varias culturas y en distintas épocas no exige todavía en sí misma una explicación de índole histórica, o sea la presencia del fenómeno de

---

(28) J. Ebersolt: *La miniature byzantine*. París et Bruxelles, 1926, p. 31 y pl. XXVIII.

(29) Comp. la edición de Lipsia (1830) del texto armenio de *Philo de Alexandría*, citado en H. Liebeschuetz: *o. c.*, p. 116, n. 1: «Verbum est sempiternum sempiterni Dei, caput universorum, sub quo pedum instar aut reliquorum quoque membrorum subiectum iacet universus mundus.»

(30) «Mándala» es una expresión religiosa del Oriente budista, y significa: «círculo», «círculo mágico». En el uso de la contemplación budística van a ser denominados «mándalas» ciertos símbolos de forma abstractiva, cuya contemplación, personificación, dramatización o representación por danza tienen por finalidad la realización de la unión entre los polos opuestos, o sea la del estado supremo de la existencia humana. De este modo, llamaremos «mándalas» todas las representaciones religiosas en las culturas del budismo en las cuales coinciden los cuatro—el número de la totalidad macrocósmica (comp. L. Frobenius: *Schicksalskunle im Sinne des Kulturwandelns*. Weimar, 1938, p. 121—y el círculo—símbolo de la separación, la concentración y la resurrección—para que resultase la suprema síntesis de macrocosmos y microcosmos. (Comp. R. Wilhelm-C. G. Jung: *o. c.*, p. 27.)

(31) Wilhelm-Jung: *o. c.*, pp. 88-90.

(32) Comp. C. G. Jung: *Ueber die Psychologie des Unbewusstenn*. Zürich, 1943. Cap. VII.

la llamada «migración de temas». En nuestro caso, sin embargo, *esquema, sentido y temas, en un conjunto orgánico,* se manifiestan en Oriente como en Occidente, y, en tal caso, realmente, sería muy difícil no pensar en la posibilidad de una «migración» de ese conjunto (33). Con respecto a tal migración, nos parece bastante claro que la hipótesis acerca del papel intermedio del nestorianismo no puede ser *toda* la explicación de fenómeno tan complicado y de tan general manifestación como es este que tenemos entre manos. El nestorianismo es, posiblemente, uno de los caminos, pero no el único, y tampoco el principal. Por el momento, hemos de contentarnos con el siguiente resultado preliminar:

En los primeros doce siglos de la era cristiana, los esquemas de representación de la rueda del mundo están en migración desde la dirección de la cultura bizantina y mahometana hacia el Occidente cristiano, por un lado, y hacia el Oriente budista, por el otro (34).

Un clásico ejemplo de esos mándalas—*rotae mundi* orientales—es, entre tantos, el «Gran Mándala de las divinidades pacíficas», reproducido en *Das tibetanische Totenbuch,* de C. G. Jung y Goepfert March.

Sobre la cabeza del contemplador y sobre las deidades auxiliadoras que le acompañan está flotando una magnífica visión cósmica que representa la suprema unión de los contrarios. Dentro de un círculo mayor se sitúan, en forma de cruz, cuatro grandes círculos menores, y en los cuatro ángulos que por dicha forma de cruz se separan, las cuatro divinidades vitales. En cada uno de los círculos está, en un trono, un dios de paz, cuyas distintas emanaciones sirven como repetición del mágico Cuatro dentro de los círculos singulares. El círculo central es un poco más grande que los otros. Allá está entronizado el principal dios pacífico entre las dos emanaciones de sus dos aspectos. Por encima de su cabeza flota el símbolo de su esencia más íntima, de igual modo que toda la visión estuviese flotando por encima de la cabeza del contemplador. En la parte superior, al final, encontramos la conocida figura del Gran Buda, sentado en su trono de flores de loto entre otras dos divinidades.

El «Gran Mándala de las divinidades pacíficas» ha resultado un «cosmos de la vida»; ahora nos conducirá otro Mándala tibetano,

---

(33) Comp. M. DE FERDINANDY: *El paisaje mítico.* «Anales de Arqueología y Etnología». Tomo IX, 1948, p. 269.

(34) Comp. M. DE FERDINANDY: *Sobre el poder temporal en la cultura occidental alrededor del año 1000.* «Anales de Historia Antigua y Medieval». Tomo I. Buenos Aires, 1948, p. 56, donde se encontrará bibliografía con respecto al tema.

cuya representación se halla en el libro *Die Gnosis* (Kroener's, número 32), de Leisegang, a la contemplación del polo opuesto.

Como Dios en la cosmovisión de Hildegarda, aquí una horrorosa deidad de la muerte, Mara, tiene entre sus manos el mundo entero. La imagen del mundo es también, en este caso, una rueda del mundo, como lo era en el Oeste. Como las composiciones acerca de *Los siete pecados capitales* en siete, así se dividen las seis posibilidades de la vida humana en seis segmentos de esta rueda del mundo. Y esta rueda también tiene un margen bien marcado: más afuera, donde nuestros ojos occidentales buscarían el círculo del zodíaco, se halla una cinta con la representación de los doce sufrimientos humanos. En el centro—donde Andreani en su «cosmos de muerte» ha dejado un vacío absoluto y donde en los dibujos geométricos del cosmos el Medievo occidental ha puesto la trinidad terrena de Año, Hombre, Mundo—aparece una trinidad rara de animales alegóricos, que son: paloma, serpiente, puerco, significando los tres males cardinales de nuestro mundo: el odio, la codicia y la estupidez. Fuera de la rueda, al final, en dos de los cuatro ángulos de esta representación, allende este nuestro mundo de muerte, en el espacio del puro éter, están flotando dos diferentes manifestaciones del Buda.

Para terminar nuestras pesquisas con respecto a las apariciones distintas de la rueda del mundo en las diversas épocas y culturas, volvemos al círculo bizantino.

En un manuscrito eslavo del siglo IX aparece una característica cosmovisión del *Cosmas el Indicopleustes* (siglo VI), enseñándonos el mundo en forma de un inmenso monte. El conocido sistema esférico del cosmos se manifiesta aquí en una configuración muy simplificada: existen tan sólo dos círculos, compuestos por ángeles, reflejando su presencia, de modo lejano y pálido, las «jerarquías» de los órdenes angélicos de Dionisio Areopagita, sobre las cuales hablaremos más adelante. En el centro del cuadro, alrededor de la cumbre de la montaña del mundo, estaban en lucha dos poderosos ángeles. El ángel de la luz, al llegar desde el Levante claro y vital, lleva en sus manos el símbolo del principio solar, un rostro cándido; está subiendo, victorioso, hacia la cima de la montaña del mundo; mientras el otro, ya vencido, sosteniendo en sus manos el símbolo de la noche, un rostro oscuro, cae precipitadamente en los abismos del Poniente negro y mortal.

Hemos visto numerosos ejemplos de la rueda del mundo representando en grandiosa unilateralidad *uno* de los dos aspectos cós-

micos, y, de este modo, hemos distinguido entre cosmovisiones de tendencia vital y de tendencia mortal. Ahora, por primera vez, nos encontramos con una representación de índole cósmica, en que aparecen, al mismo tiempo, los dos aspectos juntos en el momento de una lucha terminada entre ambos, de la cual sale victoriosa la personificación de la Luz : la imagen de la Vida : el ángel del Levante, quedando derrotada la personificación de las Tinieblas : el ángel del Poniente, la nocturna figura del aspecto mortal del cosmos. La presencia simultánea de estos dos aspectos cósmicos es el símbolo de la suprema síntesis, la *coincidentia oppositorum*, pues.

Hemos visto, durante nuestro largo viaje, cosmovisiones de aspecto vital como de aspecto mortal. También la lucha cósmica de Luz y Oscuridad se ha presentado ante nuestros ojos. No cabe duda : una cosmovisión del Hombre llega a ser auténticamente macrocósmica solamente en el caso en que los dos polos opuestos de Vida y Muerte coincidan en ella formando una síntesis de valor simbólico.

Así como en el *Juicio final* de Miguel Angel.

En el grupo ya analizado de los ángeles de ese fresco hay dos figuras que, en vez de trompetas, tienen libros en la mano. Vasari dice que son los libros *delle vite*, el de la Vida y el de la Muerte, pues (34 a) como también toda esa composición tiene un sentido ambiguo de los opuestos, de cuya tensión resultaron tanto el macro como el microcosmos. Juicio universal significa el momento del final perecer, el de la eterna condenación, la caída a las Tinieblas, según el verbo que contenía el libro de la Muerte en la mano del primero de los dos ángeles. Pero ese mismo juicio es, al mismo tiempo, el momento de la resurrección, el de la elevación hacia las regiones de eterna gloria y esplendor para aquellas almas cuyo nombre estaba escrito en el libro del ángel de la Vida.

(Concluirá en el próximo número.)

(34 a) VASARI : *o. c.* Ed. cit. Tomo VI, p. 454. (V. la explicación del comentario acerca de la expresión *ciascuno ha il libro delle vite in mano.)*



BRUJULA DE ACTUALIDAD

EL LATIDO DE EUROPA

RELIGION DEL ESTADO Y RELIGION DEL HOMBRE.—En el número 5 de la *Revue de Culture Européenne*, el señor Raffaele Petazzoni trata de demostrar la existencia de un desarrollo dialéctico, en el que la inclinación religiosa del Estado chocaría a menudo con la inclinación política de la Iglesia. Los ejemplos que el autor nos ofrece son múltiples, y el primero que se le ocurre es la sangrienta persecución de las Bacanales, religión dionisíaca instaurada por Annia Paculla, reprimida por el Estado en el año 186 a. C. Sabido es que el Estado romano fué muy liberal con respecto a las religiones, y que sus persecuciones religiosas empiezan justamente en un momento en que el culto de Diónisos apareció como una amenaza dirigida en contra del orden político establecido. En aquel momento, Roma salía de la segunda guerra púnica, que ella había perdido. Millares de refugiados se encontraban en la capital, y, en medio del desengaño y la miseria, la nueva religión podía constituir el principio de nuevos desórdenes y tal vez de una guerra civil. Así se explican las severas medidas tomadas por el partido de Catón, entonces en el poder, y la desaparición fulminante de las Bacanales. La religión del Estado se defendía de esta manera en contra de una religión del hombre, individualista y revolucionaria.

Más tarde, el positivismo oficial romano iba a desencadenar una verdadera campaña propagandística, conocida bajo el nombre de *persecuciones*, en el momento en que la religión del hombre cristiano amenazará otra vez la estructura del Estado pagano. La doctrina de la salvación del alma entrará, pues, en conflicto con la doctrina del *Salus reipublicae*, y el Estado se desmoronará bajo la presión de esta inmensa fuerza, cuya victoria marcará el principio de una nueva civilización. Pero esto no impidió la formación de otras religiones de Estado, las cuales, bajo el nombre de Santo Imperio Romano o de Estados nacionales laicos, encontrarán siempre frente a ellos la resistencia de la Iglesia del hombre.

Se trata, como se ve, de un dualismo religioso que pone en conflicto dos concepciones diferentes con respecto a la libertad de la persona humana. Mas resulta difícil aceptar la tesis de Petazzoni sin esclarecer el concepto de religión del Estado. El Estado de la era cristiana, desde la Reforma sobre todo, es el resultado de una imitación de la revolución cristiana. Entre sus límites, el conflicto

con la religion del hombre se suaviza cada vez más en la medida en que el Estado quiere ser *la Religión*. Masónico o comunista, el ímpetu revolucionario quiere sustituir a la Iglesia de Cristo, volverse una Iglesia del hombre como individuo o del hombre como masa. En este caso no se trata ya de una dialéctica, sino de un monólogo totalitario, en el que la religión del hombre, o sea el Cristianismo, es combatido y destruído, para ser *definitivamente sustituído* por un Estado con aspecto de Iglesia Universal. El problema es tan grave como para provocar aquel "terror de estar vivo", aquella angustia y aquel complejo de culpabilidad que constituyen los temas de los libros de Kafka. Beckett, Greene y otros. El juego dialéctico ya no es posible sino allá donde el Estado hace profesión de fe cristiana, es decir, donde existe todavía la posibilidad de dialogar, o sea de ser libre.

V. H.

CRISTO, OBRERO.—Al parecer, la debatida polémica en torno a la descristianización de Francia ofrece ahora perspectivas más halagüeñas. Francia, según se dice, no es un *país de misión*, contrariamente a lo que afirmaron en su libro los sacerdotes Godin y Daniel. Las estadísticas y encuestas parecen probarlo así. No obstante, después de la lectura de *Los santos van al infierno*, novela de Gilbert Cesbron, y de tener noticia del libro del P. Lombardi *Un mundo nuevo*, la esperanzadora situación del cristianismo francés, más concretamente del catolicismo europeo, no parece responder a un hecho real. Por lo pronto—y no deja de ser grave—, la descristianización de la masa obrera europea es un hecho cierto que no precisa de demostraciones. Mas para el abate Renaud, párroco de Saint Charles de Monceau, de París—me sirvo de una nota de Manuel Lizcano aparecida en el número 39 de estos CUADERNOS—, "el abandono evidente de la fe por la masa obrera no puede imputarse a sus condiciones materiales de vida ni al abandono de los propios católicos, sino al laicismo...: y la batalla tienen que darla los católicos no en la fábrica, sino en el medio familiar".

Desde luego, sobre esta cuestión, opina de un modo distinto, muy distinto, el P. Lombardi en *Un mundo nuevo*. Para él—la postura es decididamente valiente—, el culpable de esta deserción de la masa obrera es, en gran parte, el propio catolicismo. Y, en cuanto a la determinante de las condiciones materiales de vida en tal ausencia de Dios, nos da buen testimonio la novela de Cesbron *Los santos van al infierno*, en la que no se hace otra cosa que describir

sencilla y llanamente el suburbio imaginario, pero no por eso menos real y próximo a todos los suburbios europeos, de Sagny. Para el P. Lombardi, el escándalo del siglo XX no es otro que el de la descristianización del pueblo, cuyas raíces se encuentran principalmente en la inercia y tradicionalismo excesivo de sacerdotes y religiosos. Tan es así que, en su libro, el P. Lombardi habla de *revolución*—no de *evolución*—social, basada en el indudable valor temporal del Evangelio: y se refiere también a la reforma de la Iglesia, si no en el sentido que informó la reforma de Trento, sí con un propósito y unas consecuencias mayormente importantes. Porque todo lo que hay de humano en la Iglesia debe ser renovado. Dice el P. Lombardi, a más razones, que el mundo ha crecido y los católicos, apegados a un riguroso tradicionalismo, se han quedado atrás, muy atrás, con un retraso de siglos con respecto a la vida moderna. Y que sólo ante una Iglesia renovada—eficazmente renovada—cabe esperar la incorporación de las masas a Dios.

Dentro de la literatura "testigo"—la que da testimonio de su tiempo—ha de quedar, sin duda, la novela de Gilbert Cesbron *Los santos van al infierno*. En ella se nos describe Sagny, un barrio obrero cercano a París, donde el hambre y la miseria y el dolor habitan en cada una de las casas; donde en una sola habitación vive toda una familia, y los hombres se emborrachan y abortan las mujeres y los niños son devorados por ratas enormes. Sagny es el nombre de este suburbio obrero, y aunque Sagny—como advierte Cesbron—no podremos encontrarlo en el mapa, Sagny existe y es conocido por todos los europeos a quienes no importe mirar. Sagny es, pues, tierra de misión, y cierto día en la calle Zola—una de las calles del barrio—aparece el P. Pedro. El P. Pedro—sin apellidos, como los santos—es un sacerdote obrero, que alternará la dura jornada de la fábrica con la predicación y la ayuda a los hombres; que llegará a no existir, a no ser, para *ser los otros*. La novela empieza. Ante la imposibilidad de resumirla, recojamos algunos momentos. Pedro, ayudado por sus compañeros, ha asaltado un viejo cobertizo vacío, pese a la oposición de su dueño. Un incendio ha dejado sin hogar a una familia. ¿Es que van a morir de frío esta noche de invierno? Pero la Policía irrumpe en el lugar.

"¿No le da vergüenza, a usted, un sacerdote, de ser comunista?", le dice el comisario. Pedro replica; alega que nada tiene que ver el asalto al cobertizo con el comunismo, y entonces el comisario huye escandalizado hacia el coche: "¡Un cura comunista! ¡Un cura, un cura comunista!"

Otro momento: Acaba de suicidarse un amigo, un casi conven-

cido del P. Pedro. Este, horrorizado, huye de Sagny hacia París; necesita de otros aires. Pero qué distinta la vida de la ciudad, la vida de los barrios ricos; *aquí respiraba aquel anestésico sin igual que tranquiliza la conciencia y aduce argumentos para vivir con tranquilidad: "Que la igualdad no es de este mundo...; que no es culpa vuestra si hay huelgas...; que el dinero no hace la felicidad..."* Pedro sigue paseando por las aristocráticas calles, y se detiene frente a una iglesia, y piensa: *Aquel que había dicho: "Pobres de los ricos", está prisionero en este barrio.* Y sigue paseando con la imagen reciente, el recuerdo aun vivo, del amigo suicida anegado en sangre. *Todos no son culpables*—piensa—, *pero sí responsables.* Porque—y de pronto parece descubrirlo—estos dos mundos no son el de los buenos y el de los malos, sino el de los ricos y el de los pobres.

El sacerdote obrero Pedro atraviesa, siempre en defensa de los pobres, por vicisitudes tremendas. Porque *participar en la lucha al lado de los pobres, de los humillados... esto es lo que El ha hecho y es lo que El haría hoy.* Así, presencia y toma la palabra en reuniones políticas; cuando la entiende justa, forma parte activa de una huelga; se manifiesta en contra de la Policía... Y, al fin, el arzobispo de París le llama a su despacho. Piensa—quizá se ve obligado—desterrarle de Sagny. Es preciso pedirle cuentas por sus muchos... escándalos. El interrogatorio se produce en estos términos:

—Yo no conozco a Sagny, pero he conocido otros Sagny. Puedo imaginarme su vida.

—No, monseñor. La vida de un sacerdote en Sagny sí puede usted imaginarla; pero la de un obrero, me parece imposible.

—¿Es cierto que algunos días se abstiene usted de celebrar Misa?

—A veces me privo de ello por considerarme indigno.

—¿Desde cuándo no se ha confesado usted?

—No lo sé, monseñor. Hace tiempo.

—¿Cree usted vivir en estado de gracia?

—Vivo en una gran paz..., y, sin embargo, también vivo en una angustia casi constante...

El interrogatorio sigue. Y el cura Pedro es, al fin, desterrado de Sagny, sustituído por otro sacerdote. Pero el cura Pedro ya no puede vivir en soledad, dedicado su tiempo a la contemplación, ni tampoco a las labores fáciles—pobres—de una parroquia. El cura Pedro necesita *estar presente* en su tiempo, y huye, huye hacia el Norte. Y allí le espera, para ser devorado, la oscura boca de una mina, donde proseguir comunicando la Buena Nueva con el nombre y en el nombre de Cristo Obrero. J. M.ª Q.

LAS CIENCIAS EXACTAS EN LA ANTIGÜEDAD.—O. Neugebauer es un filólogo que ha dedicado su vida al estudio de la matemática y la astronomía en las civilizaciones antiguas. Sus libros nos ponen en contacto con el pensamiento científico caldeo, egipcio o griego. Ya en 1934. la editorial Springer, de Berlín, publicó las *Vorlesungen über Geschichte der antiken mathematische Wissenschaften*, cuyo primer tomo se ocupa. sobre todo, de la matemática de caldeos y egipcios. Ahora bien: al margen de la investigación propiamente matemática. Neugebauer tiene a la vista objetivos más importantes: la hermenéutica adecuada del pasado, la penetración en las vidas de aquellos hombres del mundo antiguo. Para ello se vale, con rango de poderoso instrumento, de la investigación científica, por considerar que la transmisión de los conocimientos matemáticos astronómicos permite relacionar a las diferentes culturas. Las conferencias de Neugebauer durante el año 1949 en la Cornel University han tenido por tema la evolución de la cultura que brindan la matemática y la astronomía entre babilonios, egipcios y la ciencia helenística. El libro *The exact Sciences in Antiquity*, Princeton Univ. Press., 1952. es la transcripción de aquellas conferencias, del cual, modestamente, el autor declara que viene a ser como un cuadro, grato para la mente constructiva que intenta penetrar en el pasado. En realidad, las investigaciones de Neugebauer son de una precisión y acierto extraordinarios, y puede considerársele como una de las mayores autoridades internacionales en la materia.

En su libro de la colección Springer, arriba citado, hay una exposición detallada del significado e historia de la matemática babilónica. remontando hasta unos cuatro mil años a. de J. C. De esta ciencia puede decirse que representa una teoría bastante desarrollada, en la que se patentizan geniales atisbos que preludian la armonía maravillosa de los griegos y hasta lo que, hoy en día, constituye la matemática más moderna. En este libro de ahora, Neugebauer pasa revista nuevamente a toda esa larga y complicada historia. de la que, desgraciadamente. se poseen escasos datos. Asombra saber, sin embargo. que los caldeos resolvían problemas relativos a las progresiones aritméticas, problemas geométricos que conducían a sistemas de ecuaciones lineales con cinco y más incógnitas; ecuaciones de segundo grado, bicuadradas y hasta cúbicas. Pero entiéndase todo esto con cuidado. Aunque los cálculos—realizados en el sistema de base 60—están llevados a cabo con pureza y elegancia. siguiendo procesos aplicables incluso en nuestro tiempo, su

ciencia no tiene la misma significación que la nuestra. No se olvide que el verdadero impulso científico lo dieron los griegos.

En este libro, Neugebauer concede atención primaria a la astronomía de caldeos y egipcios. Uno de los mayores aciertos de la de éstos fué el invento de un calendario, que se conservó durante la Edad Media, y del que puede decirse que es uno de los más inteligentes de cuantos se han elaborado por el hombre. Para terminar esta breve nota, voy a limitarme a traducir algunas de las sentencias que más se destacan en este texto que comentamos.

"La ciencia antigua fué el producto de unos pocos hombres, los cuales no fueron egipcios." "Las teorías matemáticas desempeñaron el papel más importante en la astronomía babilónica, frente al papel, muy modesto, desempeñado por las observaciones, cuya legendaria precisión va quedando convertida en un mito." Por otra parte, "... la proverbial brillantez del cielo caldeo va resultando un *cliché* literario más que un hecho genuino." "Tolomeo afirma que, desde los tiempos de Nabonassar (747 a. de J. C.), se disponía de relaciones completas de eclipses, mientras que se lamenta de la falta de observaciones planetarias... Ni siquiera se conoce un texto que pueda considerarse enteramente empírico." "Las progresiones aritméticas eran utilizadas hábilmente para la predicción de los fenómenos lunares, con una aproximación de unos pocos minutos." "Si los modernos investigadores hubieran dedicado tanta atención a Galeno como a Tolomeo, habrían llegado a resultados muy diferentes, en cuanto a la notable cualidad de la llamada mente helénica, en su desarrollo de ideas científicas, sin recursos experimentales o pruebas empíricas... La figura de Platón ha sido muy exagerada... Sus consejos a los astrónomos (de sustituir las observaciones por teorías especulativas) hubieran destruído una de las más importantes contribuciones de los griegos a las ciencias exactas."

Indudablemente, la importancia del libro merecería una extensa reseña. Pero para el público general de CUADERNOS HISPANOAMERICANOS, tal vez basten las rápidas alusiones precedentes.

R. C. P.

COLABORAN:

VINTILA HORIA
JOSE MARIA DE QUINTO
RAMON CRESPO PEREIRA

«NUESTRA AMERICA»

EL PINTOR DOMINICANO DARIO SURO.—Se ha despedido de nosotros el pintor Darío Suro. Parte hacia la República Dominicana, su tierra, y junto a la amistad leal y sincera que nos ha brindado al grupo de españoles que tuvimos la suerte de tratarle, nos deja el ejemplo magnífico del hombre totalmente entregado a la noble tarea de procurar que su pintura, actividad que para él es el fundamento y la razón de su ser, pudiese constituir, a la hora de esta vuelta a su patria, el exponente del gran movimiento plástico del mundo actual y la flecha que marque a la juventud artística de su país la dirección a seguir dentro del gran confusionismo que en muchos casos llega a tierras de América, cuando una acelerada o inconsciente visión del panorama de la plástica europea deslumbra a tantos artistas posiblemente bien dotados.

Nosotros recordaremos siempre su lucha intensa por encontrar el camino, su estudio y análisis de todo lo que pudiera ser una aportación positiva a su arte y, sobre todo, la entrega total a su vocación, con una honradez y un tesón que pueden ser considerados como ejemplares.

Durante su permanencia en España, Suro ha estado siempre al lado de todo lo que representase una manifestación plástica viva, y su colaboración en las exposiciones de arte contemporáneo ha quedado siempre como una muestra indiscutible de su personalidad.

Más que reciente, es actual su éxito en la exposición celebrada en Barcelona, y donde, como justo espaldarazo, fué seleccionado por la Comisión organizadora de la gran Exposición Internacional de Pintura de Pittsburg, donde se codeó su obra junto a la mejor pintura contemporánea, y, como ejemplo de su espíritu de magisterio, no podemos dejar sin recordar su actuación como jurado en la Primera Bienal de Arte Hispanoamericano, donde su voz se levantó siempre en defensa del arte vivo y actual.

Cerca de tres años ha vivido entre nosotros el pintor dominicano Darío Suro. Durante todo este tiempo, he seguido paso a paso el desarrollo de su arte. Proceso metódico y meditado el de su pintura, que, partiendo de una inspiración emocional y racial, llega en estos momentos de su madurez a las exactas construcciones, que, para no introducir mayor confusionismo en la terminología del arte contemporáneo, calificaremos de no figurativa.

De forma esquemática vamos a estudiar el positivo resultado obtenido—rara vez conseguido por los artistas americanos—al ponerse en contacto con la actual pintura europea.

Darío Suro, al llegar a España, traía, además de un amplio conocimiento de lo que podemos llamar teoría de la pintura, una gran facilidad de dibujante y otra gran calidad como colorista. Estas eran sus posibilidades plásticas.

Espiritualmente, Suro era un producto racial auténtico de la más pura magia antillana.

Junto a estas circunstancias, que podemos definir como permanentes, existía la gran influencia que el arte moderno mexicano había dejado en él, a través de su contacto con las obras de los grandes muralistas de aquel país. Esta influencia tenía, en su origen, un punto de contacto: el personaje. Este era el hombre, completo producto de las mezclas de los indígenas de las dos Repúblicas mexicana y dominicana, con el blanco y el negro, y así como los muralistas habían tomado como eje de sus composiciones al mestizo, así Darío Suro había hecho al hombre de color de su país el elemento clave de su obra. De este hombre de color ha perdurado la forma física que se adentra en sus composiciones abstractas, dibujándose como tal forma realista dentro de éstas, para pasar a ser el elemento vital de sus obras en su posibilidad más puramente abstracta, en el sentido mágico de su raza, cuando, como hemos dicho, se plantea el problema de la composición no figurativa.

Al llegar a Europa, y concretamente a España, se produce su primer encuentro con el arte universal y su inmediata reacción. Su pintura local (por racial) y por su limitada temática (lo mágico figurativo) se encuentra con la universalidad de los grandes maestros. Es éste el aviso más claro que, como anuncio a lo que posteriormente había de conocer en la moderna pintura europea, recibe a los pocos meses de su llegada. De la gran pintura del Museo del Prado le llega concretamente el sentido de lo universal en el arte. Desde ese momento, Darío Suro sabe que hay que encontrar la forma de que lo racial, lo negro y lo mágico de su pintura se transformen en valores universales que, por serlo, incluyan en la esencia estos elementos primarios de su ser pictórico.

A este momento de su evolución corresponde una serie de óleos y "guaches", donde las composiciones se serenan y simplifican, quedando como arquitectura fundamental de éstas el sentido mágico que impera en toda su obra, y que aquí se nos da de forma más reposada y profunda, revistiendo a los personajes de estas com-

posiciones de una alucinante presencia, como en su *Maternidad*.

Tras de este período, que podríamos definir como de busca de la serenidad, se produce otro de lucha por ampliar su campo racial, concretamente, por desprenderse de las formas externas raciales, esto es, de las negroides, que hasta ese momento podemos decir han sido el tema único de su obra.

Es aquí cuando produce sus series de magníficos "guaches", tintas y acuarelas, de la que es una muestra la titulada *Hombre sentado*, que, junto con el óleo *Solista*, son ejemplo de esta evolución por encontrar formas más universales en su pintura.

A partir de este momento comienza el ajuste perfecto de la obra al sentido y momento estético actual. Había vencido lo externo y local de su representación figurativa y, conservando la totalidad de su fuerza mágica, caminaba de forma lógica hacia lo que habían de ser sus composiciones abstractas.

El estudio de la totalidad del arte europeo, que realiza en su segunda salida por Europa, pues ya anteriormente había pasado una corta temporada en París, le enfrenta con la realidad de las formas pictóricas universales y, sobre todo, le pone en contacto directo con las obras de los hombres más importantes de la pintura contemporánea.

A su regreso, tras un período de maduración y elaboración intelectual, produce sus primeros lienzos de auténtico sentido abstracto.

En estas obras nos encontramos con los elementos básicos de su anterior producción: lo racial y lo mágico. El primero se conserva en las formas que integran sus estructuras, y lo segundo continúa constituyendo la esencia espiritual de toda su obra. Su telas *Homenaje a Esquilo*, *Naturaleza muerta*, *Composición*, son una muestra exacta de cómo se ha verificado la transformación de un arte localista, por la representación figurativa de su temática, en una forma plástica universal, condensándose estas formas anecdóticas en los elementos cromáticos estrictamente necesarios para mantener la intensidad dramática de la composición, o sea su razón de ser, que en este caso hemos de denominar el sentido mágico de la pintura de Darío Suro.

C. F.

INDIVIDUALIDAD Y PERSONALIDAD DE HISPANOAMERICA.—Desde el lado de Argentina, y para no hablar de las publicaciones de contrapropaganda, que tienen ya por objeto exclusivo hacer frente a la oleada de papel impreso "panamericano" que llega desde el Norte, y que está lejos, desde luego, de servir a la causa de la verdad y a los auténticos intereses históricos de Hispanoamérica—sólo citaremos, por ejemplo, la revista bonaerense *Verdad*, que constituye una réplica a las que, como *Visión*, edita en castellano Norteamérica—, también es fácil percibir síntomas de inquietud unionista. *Dinámica social*, aunque preocupada demasiado de Europa y, sobre todo, de ciertas inexplicables nostalgias europeas, que no pueden resultar más extrañas al ser y a la proyección cultural de América, también apunta de cuando en cuando en esta dirección. Pero, concretamente, queremos referirnos ahora a un trabajo de Héctor Benjamín Petrocelli: "La hora de Hispanoamérica", que publica el número de *Criterio* correspondiente a la segunda quincena de febrero, y que complementa, desde otro punto de vista, más intelectual, la información chilena antes recogida.

Parte este último trabajo de la distinción entre individuo y persona, y la transpone al terreno de lo social. Recordando las precisiones de Maritain sobre esta cuestión en *Para una filosofía de la persona humana*, según las cuales individualidad es lo que hace que una cosa de la misma naturaleza que otra difiera de esta otra en el seno de una misma especie y de un mismo género, mientras que personalidad es la subsistencia de un ser capaz de pensar, de amar y de decidir por sí mismo su propia suerte, el señor Petrocelli adapta esta formulación a lo social, legitimando la operación en el principio de que lo que vale para el individuo vale para la sociedad, pues así como entre la vida animal y la humana existe diferencia de naturaleza y no sólo de grado, entre la vida individual y la social hay sólo diferencia de grado y no de naturaleza, es decir, que la vida individual y la social son sólo cuantitativa y no cualitativamente diversas, y poseen, respectivamente, una realidad propia, pero no un modo de ser esencialmente distinto.

En lo que ya tenemos que diferir del señor Petrocelli es en la aplicación concreta que hace de estos juicios a los nuevos conceptos de individualidad y personalidad social. Para él, lo individual de una colectividad humana abarcaría no sólo las constantes físicas de rasgos étnicos y características regionales que se dieran en un pueblo determinado, sino también sus condiciones de productividad. En cambio, la personalidad social de toda agrupación hu-

mana, que hace a ésta "capaz de amar, de pensar y de decidir por sí misma su propia suerte", se manifestaría sólo en la postura adoptada por dicho pueblo en la Historia y frente a los problemas fundamentales del hombre: en su concepción de la moral y del derecho, arte, ciencia y sensibilidad política.

Este punto de vista sería válido únicamente si antes conviniéramos en que el trabajo humano sólo es una dimensión humana que atañe a lo individual y no a lo personal del hombre. Pero esta perspectiva no podemos admitirla cuando sabemos que lo que el hombre compromete en su trabajo, sea intelectual, manual o artístico, es su propia persona, y esto es lo que le confiere precisamente sobre el fruto de su trabajo unos derechos que en sana razón resultan inseparables de su persona. Luego el trabajo, la capacidad, la organización y los ideales de trabajo de un pueblo es algo que afecta también a su personalidad histórica concreta, y no sólo a su individualidad especifica.

Dejando al margen esta digresión sociológica, que juzgamos de interés por sus múltiples derivaciones prácticas, volvemos a la línea temática propuesta por el señor Petrocelli. Según su planteamiento, los pueblos de cultura predominantemente materialista habrían desarrollado una vigorosa individualidad frente a la individualidad raquítica de los hispánicos, plasmadas ambas en el gran poderío económico e industrial de los pueblos que más contrastan con nuestra rudimentaria arquitectura económica. En cambio, nosotros gozaríamos de una indiscutible primacía cultural, basada en una personalidad, en un espíritu colectivo, generoso, fuerte, justo y fiel, consciente de la profunda igualdad de los hombres, hostil a toda concepción de superraza; cristiano, y, por tanto, confiado en la redención humana, en la superación de los odios, en el logro de la paz y la justicia social; entregado de lleno a la humanidad doliente, para la realización de todo lo bueno.

En esta realidad cifra el autor del artículo que comentamos su convicción de que esta segunda mitad, recién iniciada, del siglo XX constituye el tiempo de Hispanoamérica: de que el problema del mundo actual no es, de modo fundamental, ni demográfico ni educativo, ni de capitales, empréstitos o armamentos, sino de espíritu. Hispanoamérica puede ofrecer hoy su espíritu sano al mundo enfermo, e iniciar así un intenso remozamiento de Occidente. Naturalmente, una Hispanoamérica que haya sido capaz de recoger por sí misma el fruto de la profunda unidad de lengua, espíritu y estilo de vida, que subyace en todas sus estructuras, heredadas de unos antepasados comunes, y solidarizadas en una misma concien-

cia y responsabilidad frente al presente. Pero también deberá haber llegado a ser esa nueva Hispanoamérica una gran Comunidad Hispánica, que haya sabido arrancar al trabajo esclavizado y mecanizado de sus hombres la máscara individuante que lo degrada por derroteros deshumanizados, y sepa espiritualizarlo y devolverlo a sus verdaderas dimensiones, entrañablemente arraigadas en el destino inmortal mismo de las personas a las que Dios entregó la tierra en el principio "para que la trabajasen".

M. L.

¿SE DESPLAZA EL CENTRO DE GRAVEDAD DE LA CULTURA HISPANICA?— "América española y portuguesa es hoy, por su extensión, por su vitalidad, por su capacidad asimilativa y creadora, por su promesa juvenil de crecimiento, el asiento principal de la cultura hispánica." Así formula Federico de Onís su pensamiento en un breve e inteligente comentario que titula "La cultura centrífuga de España", y que aparece en el número de enero de este año de *La Nueva Democracia*, de Nueva York.

Estamos de acuerdo. El destino histórico de españoles y portugueses fué, al comienzo de la Edad Moderna, el descubrimiento y colonización del mundo. Las costas de todos los mares y el interior de todos los continentes llevan desde entonces nombres portugueses y españoles; los holandeses, ingleses y franceses llegaron mucho después, siguiendo esos mismos caminos, y con un espíritu muy distinto. El Portugal y la España de hoy tienen, en común con todos los demás pueblos hispánicos, aferradas sus raíces en la cultura y en el pueblo peninsular de nuestros antepasados: y ese origen común invalida toda pretensión de exclusividad o superioridad en la cultura y el destino comunes, a favor de los herederos europeos de nuestro antiguo pueblo.

Sin embargo, mucho nos tememos que de una falta de coordinación vital entre los hispánicos peninsulares y los americanos se haya derivado el papel servil que a todas nuestras comunidades nacionales les ha tocado protagonizar en el siglo XIX, y la persistente debilidad para imponer solución a nuestros problemas interiores que, a pesar de enormes esfuerzos, hemos manifestado todavía en la primera mitad del XX. Cabe incluso aceptar la posibilidad teórica de que los pueblos hispánicos europeos puedan quedar definitivamente rezagados; incapacitados para abrir sus caminos propios en el porvenir: reducidos, como teme, aunque con excesiva

frialdad, el señor Onís, a la condición de mera "curiosidad regional"

Pero eso, que quizá en apariencia, y desde tan lejos de España como está el señor Onís, pudiera ser un temor justificado, supondría una enorme catástrofe para el mundo hispánico, que no se ve cómo podría llenar fácilmente el vacío de esta milenaria solera cultural y espiritual, cuyos intelectuales trasfundidos a América suponen en cualquier caso un formidable reactivo, y lo continuarán suponiendo mientras no desaparezca España.

Porque aquí quedan algo más que ruinas: quedan hombres, llenos de juventud y de energía, de audacia, de amor y de libertad interior—que es la verdadera, y de la que nadie, aunque se lo propusiera, podría privarles—, que han sufrido, que odian la injusticia y la mentira. Y esos hombres, que no tienen otra cosa quizá sino la juventud y la fe que al señor Onís le faltan ya en la tierra y en los hombres en que nació, está por demostrar todavía que no vayan a estar destinados, como al comienzo de la Edad Moderna, a descubrir un nuevo mundo.

M. L.

SIETE MIL HUELGUISTAS CHILENOS, APOYADOS POR SU OBISPO.—Esta es una de las pocas noticias grandes, adecuadas para dar satisfacción a un ánimo noble, hispánico y cristiano. Se necesita que en el mundo de nuestra lengua haya por en medio muchos sucios obstáculos que ocultan la verdad y la justicia para que el anuncio de este hecho no haya saltado de uno a otro periódico, de una a otra revista, y por las emisoras y los noticiarios cinematográficos. El 5 de enero de este año, el obispo chileno de Rancagua, monseñor Eduardo Larraín, era informado de la grave situación que sufrían 7.533 obreros y familias de sus diócesis a causa de la huelga legal que aquéllos habían tenido que declarar mes y medio antes en la Braden Copper Company, ante la negativa de la empresa a aceptar sus justificadas peticiones. Las consecuencias de la huelga afectaban a unas 33.000 personas. Horas más tarde, el señor obispo firmaba y publicaba una circular, dirigida al clero y fieles, en la que ordenaba que en todos los templos de su diócesis se hiciera una colecta destinada a socorrer exclusivamente a los necesitados de entre los obreros en huelga.

Acto seguido, según informa *Política y Espíritu*, de 1 de febre-

ro, monseñor Larraín recibió al presidente del Sindicato Industrial Braden, de Rancagua, para comunicarle oficialmente que la Iglesia iría en ayuda de las familias obreras afectadas por la huelga, y procedió a nombrar un Comité de Ayuda, presidido por el propio prelado. El texto de la circular, escueto, directo y lleno de espíritu evangélico, constituye una orden efectiva de movilización de caridad para la Acción Católica y demás sociedades parroquiales.

El ataque sectario que dos políticos y un dirigente social extraño a la organización sindical en huelga dirigieron días después contra el prelado, el clero y la Acción Católica, aprovechando una reunión del Sindicato, dió ocasión a una automática declaración pública de la Comisión relacionadora de los Comités de huelga del Sindicato Industrial Braden, en la que los obreros, a través de sus representantes más destacados, hicieron una curiosa y emocionante protesta de gratitud: "Es lamentable que tengamos que referirnos a este asunto; pero, si es verdad que vestimos el modesto overol del obrero y que estamos, en la mayoría, alejados de las prácticas religiosas, no es menos cierto que somos amantes de la verdad, y que no podemos por ello dejar que se tergiversen las acciones y los hechos para disminuir a quienes vinieron hasta nosotros sin pedirnos nada y sin ponernos condición alguna... La acción de la Iglesia católica, esta vez, ha estado clara, leal y decididamente junto a nosotros... El peso moral que ella significó puso a nuestro lado a miles y miles de feligreses que nada pidieron y que mucho dieron. Los muchos hogares de modestos obreros, las numerosas familias que han sentido llegar este calor de amor cristiano y de solidaridad social tienen que condenar enérgicamente que, para hacer proselitismo, se les quiera hacer comulgar con ruedas de carreta, y que se desfigure la verdad para querer negar algo tangible, algo que se ha visto y servido en la mesa hogareña, en el lecho del enfermo y en la palabra de aliento para seguir en la lucha que afrontamos, porque era necesario llevar un pedazo más de pan a nuestros hijos."

M. L.

UN NOVELISTA NORTEAMERICANO.—La novela norteamericana se renueva. A la gran generación, actualmente en plena madurez, la generación de William Faulkner, John Dos Passos, Ernest Hemingway.... sucede el equipo que llamaremos de posguerra:

Eudora Welt. Truman Capote. Gore Vidal. Tennessee Williams, Carson McCullers, Paul Bowles... Dejo por el momento al margen el grupo de escritores neorrealistas, del que son figuras conspicuas Norman Mailer. Irwin Shaw, Merle Miller...

Estos tres y otros de análoga filiación aparecen algo anacrónicos, siquiera su ideología y la problemática que les preocupa sean del todo actuales. A los tres puede llamárselos, con adjetivo impreciso, pero suficiente, para que se entienda su filiación, novelistas "sociales": a los primeros yo los denominaría novelistas a secas. Y no porque la preocupación "social" se halle ausente de sus narraciones, sino porque está expresada—y no velada—en forma artística.

Examinaré hoy un ejemplo interesante: el de Paul Bowles, en la reciente novela *Let it come down! (¡Que caiga!)*, expresiva de las preocupaciones y la visión del mundo de la nueva generación. Plantea en ella el tema de la libertad humana a través del combate mantenido para conquistarla, para lograrla, siquiera sea en el crimen.

No es accidental ni indiferente el que la novela transcurra en Tánger ni que los personajes sean casi todos expatriados: norteamericanos, españoles, ingleses—incluso los árabes parecen desarraigados—, sin patria, viviendo en una ciudad-encrucijada, en una punta del mundo que atrae particularmente a la fauna internacional de vida fácil y actividades difíciles. Un novelista de vocación proselitista y política hubiera intentado la demostración de realidades obvias, y el resultado de su esfuerzo quizá fuera uno de esos laboriosos documentos que, cuando mejores, no pasan de ser reportajes de calidad. Bowles, típico representante de su generación, quiere expresar una verdad más profunda: la desolada situación de los seres recluídos en círculos sin salida, gentes a quienes falta posibilidad de escoger y, por tanto, la de ser ellos mismos, la de realizarse. Jean-Paul Sartre expresó dramáticamente este problema en *A puerta cerrada*, y con este drama tiene remota semejanza la novela de Bowles.

Así, el documento no surge sino en cuanto la fuerza descriptiva del relato patentiza la autenticidad del ambiente: la novela se ordena en torno a las actividades de un norteamericano que, buscando evadirse de su fútil vida de empleado, abandona Estados Unidos para emprender una nueva existencia en Tánger. La historia empieza con su llegada a la zona internacional y se caracteriza, entre otros méritos, ayer desdeñados, por ser interesante. Tiene aventura,

entendida al modo tradicional. El autor sitúa a los personajes en una corriente romancesca capaz de suscitar la curiosidad del lector, y lejos de desentenderse de problemas capitales, teje con ellos la trama del relato.

El amor y la muerte imbricados entre las notas de una melodía insistente y clara: el hombre no puede fugarse de su prisión, de su jaula, y la tentativa de Nelson Dyar, el protagonista de *¡Que caiga!*, para huir de la suya, acaba en el previsible fracaso. Mientras busca por el barrio viejo de Tánger la taberna en que encontró algo parecido al amor, se da cuenta de su error: «Ni siquiera estaba procurando encontrar el bar Lucifer; había renunciado a ello. Estaba procurando perderse. Y eso significaba, según advertía, que su gran problema era escapar de la jaula, descubrir el camino para salir de la trampa, herir dentro de sí la fibra que liberase las cualidades capaces de transformarle de víctima en vencedor.»

En Carson McCullers es la soledad del hombre, en Truman Capote el misterio, en Paul Bowles la sensación de confinamiento en una realidad insoportable. He aquí las causas de que las novelas del nuevo equipo de narradores norteamericanos, estando profundamente inscritas en la vida y empapadas por ella, produzcan impresión de irrealidad soterraña, de estar habitadas por monstruos, como el asesino de *La presa delicada* (un cuento de Bowles, ya traducido al español), el extraño soldado de *Reflejos en un ojo* de Carson McCullers, o el comprador de sueños de Truman Capote. *La edad de los monstruos* se titula expresivamente la tercera parte de la última novela de Bowles.

El absurdo de la existencia, las contradicciones radicales, la falta de fe en el hombre, la creencia de que no hay opción ni posibilidad de escapar al confinamiento son otras tantas causas de desesperación, otras tantas razones para desesperar. Entre la literatura del absurdo y la de la desesperación, Bowles encontró una zona virgen, un dominio propio, y sin endulzar ni disimular la crisis, la presenta sin cerrar tampoco todas las puertas, sin anubarrar íntegramente el cielo. Cuando la trama de la novela alcanza el espesor logrado en *¡Que caiga!*, es posible suponer que parte de los sucesos no fué obra de la fatalidad, sino de agentes que reconocemos e identificamos en sus pasiones.

Es curioso notar la coincidencia entre la fuga de Dyar en *¡Que caiga!* y la aventura de Kit en la segunda parte de *El cielo protector*, la anterior novela de Bowles. En ambos casos, siendo distintos los móviles, la huída del ser anterior, el intento de abandonar una

personalidad que se siente como máscara, ficticia y repudiable, acaba en el fracaso.

Las novelas de Paul Bowles están repletas de lo que en término pictóricos llamaríamos «materia»: son densas, psicológicamente vigorosas, articuladas con precisión y verdad, atendiendo y siguiendo con detalle la evolución psicológica de los personajes. Los acontecimientos destacan nítidamente sobre un horizonte de admirable limpidez; la pureza de la forma y la transparencia de la escritura hacen tolerable y estéticamente plausible la tensión. de otra manera insoportable, de acontecimientos cuya textura corresponde inequívocamente al momento presente, y que no son, en el fondo, sino caracterizaciones actuales de pasiones eternas: la codicia. el erotismo, la crueldad...

Señalamos con Bowles un síntoma más del retorno a la novela novelesca, a la novela en donde el análisis psicológico se apoya sobre la trama nutrida. bien ligada y coordinada: sobre un argumento atrayente. La imaginación de este escritor, probada por la invención de tipos y argumentos complicados y muy distintos entre sí, se alimenta especialmente de imágenes violentas. Es una fatalidad, o si se prefiere, un signo de nuestro tiempo. Algún día estudiaré el fenómeno con detalle.

R. G.

PANORAMA LITERARIO DE GUATEMALA.—Guatemala, que cuenta en su pasado con figuras literarias tan señeras como Rafael Landivar, considerado por Menéndez y Pelayo uno de los mejores poetas de Hispanoamérica; el vate Baltasar de Orena, a quien Cervantes se refiere con elogio en el libro VI de su *Galatea*; los novelistas José Milla y José Batrés, y tantos otros, de los que guarda grato recuerdo la república de las letras, tiene también hoy un número muy estimable de escritores que producen obras de mérito, aunque en un medio que estimula poco, como ocurre en los países donde sólo una reducida minoría siente preocupación por las cosas intelectuales.

El autor guatemalteco, cuando triunfa, no se ve rodeado de esa admiración, algunas veces un poco ruidosa, que hace que los nombres de los consagrados lleguen a ser familiares incluso para la masa analfabeta. Y las obras de ellos adquieren casi siempre mejor acogida, y su fama más resonancia, fuera de la patria. La de algu-

nos se extiende ya por todo el continente americano, y la de otros —muy pocos—ha llegado a Europa.

Actualmente, la vida intelectual de Guatemala es más intensa que lo era hace todavía seis u ocho años, manteniéndola en un tono elevado diversas entidades, entre las que merecen citarse por la interesante labor que realizan el Centro Italo-Guatemalteco, la Casa de Cultura, la Sociedad de Geografía e Historia, el Ateneo García Lorca y el Grupo "Saker-ki", que cobija a los escritores y artistas jóvenes.

Si echamos una rápida ojeada sobre la Guatemala de hoy, vemos valores literarios de los que puede enorgullecerse muy justamente la literatura contemporánea hispanoamericana.

Tal así, MIGUEL ANGEL ASTURIAS, autor de *Leyendas de Guatemala*, obra traducida al francés, con un prólogo de Paul Valéry, la cual obtuvo el premio "Sylla Monsegur". De este libro se hizo, allá por 1930, una edición en Madrid, y fué muy celebrado entonces por la crítica. Es también autor de la novela *El señor presidente*, donde se hace una pintura maestra de la vida en Guatemala durante las dos primeras décadas de este siglo. Esta obra ha sido traducida a varios idiomas, y recientemente le fué concedido en París un importante premio literario. Miguel Angel Asturias es, además, un poeta exquisito, de gran sensibilidad, y su inquietud le ha llevado a recorrer en peregrinación mental casi toda Europa y América. Actualmente desempeña el cargo de agregado de Cultura en la embajada de Guatemala en París.

CÉSAR BRAÑAS ha hecho de la literatura un sacerdocio. De este autor dijo hace poco un inteligente español, Salvador Aguado-Andreut, catedrático de la Universidad de San Carlos, de Guatemala, en interesante estudio sobre su obra, que "es el poeta de la inquietud-sosiego". Si Brañas como poeta es inspirado, armonioso y fino, como prosista raya a una altura que lo coloca entre los más notables de Hispanoamérica. Sus novelas *Tú no sirves* y *Un hombre solo* llamaron poderosamente la atención no sólo por su elevado fondo, sino también por el interés de su trama. Brañas es un hombre retraído, que trabaja incansablemente. Tiene a su cargo la página literaria de *El Imparcial*. Conoce a fondo la literatura española, habiendo dedicado a sus figuras más salientes interesantes trabajos.

DAVID VELA, que, como el anterior, pertenece a la Academia Guatemalteca de la Lengua, correspondiente de la Española, es un escritor notable, de vasta cultura y gran capacidad de trabajo. Autor, entre otras obras, de *Geonomía Maya-Quiché*, el *Mito de Colón*, *Historia de la Literatura guatemalteca* (obra de texto en los cole-

gios de enseñanza media) y de un libro que acaba de publicar sobre Martí, con motivo del reciente centenario del prócer cubano. Vela, periodista que conoce bien su oficio, dirige actualmente *El Imparcial*, diario moderno, con amplia información, que ha llegado a ser, no sólo el mejor de Guatemala, sino también de Centroamérica.

RAFAEL ARÉVALO MARTÍNEZ es quizá el más conocido en España de todos los autores contemporáneos guatemaltecos. Su obra capital, *El hombre que parecía un caballo*, ha sido editada en Madrid y traducida a diversos idiomas. Esta novela tiene un hondo sentido filosófico, y muchos han creído ver retratado en ella al poeta Porfirio Barba-Jacob. *El hombre que parecía un caballo* mereció en su día sinceros elogios de Rubén Darío, Santos Chocano y Gabriela Mistral; y aun hoy, después de varios lustros de haberse publicado, se leen en la prensa de este continente justas alabanzas a esa obra. Arévalo Martínez ha escrito otras novelas y cuentos notables; pero lo que da relieve a este escritor es su alta calidad de poeta inspirado y sentido, que, sin mengua de espontaneidad, se ajusta a las normas rígidas de la retórica. Fué director durante varios años de la Biblioteca Nacional.

LUIS CARDOZA Y ARAGÓN es otro de los poetas a quien corresponde un elevado puesto en la lírica hispanoamericana. Ha vivido en París, Madrid, Italia, Alemania y Rusia. De su numen han salido libros de poesías como *Luna Park* y otros de prosa poemática. Y está fresca la tinta del que se acaba de reeditar, bajo los auspicios de la Universidad Autónoma de México, titulado *Pintura contemporánea mexicana*. Cardoza y Aragón colabora en importantes periódicos de este continente, y sus trabajos sobre crítica pictórica son muy solicitados.

ALBERTO VELÁZQUEZ, perteneciente a la Academia Guatemalteca de la Lengua, es un notable poeta, caracterizándose sus composiciones por su finura, delicadeza y misticismo.

RAÚL LEYVA, inspirado poeta de la llamada aquí generación del 40, tiene escritos varios ensayos, y el último, titulado *Los sentidos y el mundo*, ha llamado mucho la atención de la crítica nacional y extranjera.

CARLOS WYILD OSPINA, en quien la novela guatemalteca tiene uno de sus mejores cultivadores, es autor de *La gringa*, *El solar de los Gonzaga*, *La tierra de las nahuyacas* y varios ensayos. Vive apartado, en Quezaltenango, población de este país, cuyas tortuosas calles recuerdan las de cualquier vieja ciudad castellana.

Francisco Méndez, León Aguilera, Augusto Meneses, Werner

Ovalle López, René Cordón Barreira y Marco Tulio de la Roca merecen especial mención como poetas. Los dos primeros son, además, excelentes periodistas.

Guatemala cuenta también con buenos historiadores, sobresaliendo en este género Adrián Recinos, autor de una interesante obra sobre el *Popol Vuh*, libro donde se narran las tradiciones y leyendas de los indios Maya-Quiché; Virgilio Rodríguez Beteta, bien conocido en los círculos intelectuales madrileños; Pedro Pérez Valenzuela y Castañeda Pagani.

El teatro puede decirse que en Guatemala no existe. Unicamente lo han cultivado algo, y con acierto, Manuel Galich y Miguel Marsicovétere Durán.

* * *

Estos son los nombres de los que hoy brillan en la vida intelectual de Guatemala. Posiblemente nos haya fallado la memoria y falten algunos. Pero podemos afirmar, trastrocando la conocida frase, que si no están todos los que son, sí son todos los que están.

D. C.-V.

COLABORAN:

CARLOS FERREIRA
MANUEL LIZCANO
RICARDO GULLON
D. CIRICI-V.

3 0

ESPAÑA EN SU TIEMPO

SIGNIFICACION HISTORICA DE LEONARDO TORRES QUEVEDO

Hace más de cuatro mil años, los caldeos dedicaron gran parte de su tiempo a la construcción de tablas—hechas de arcilla—destinadas a facilitarles los cálculos con los números. Esto hace ver cuán vieja es la preocupación sentida por abreviar los cálculos numéricos. El hombre de nuestro tiempo, habituado a las maravillas de la ciencia y la técnica actuales, suele olvidar el esfuerzo mental que ha supuesto el manejo con los números. Téngase presente, además, que los guaraníes del Paraguay no van en sus cálculos más allá del cuatro.

Matemáticos de todos los tiempos han puesto grandes afanes en ideas y procedimientos simplificadores. El cálculo numérico, evidentemente, resulta siempre enojoso. Cuanto más nos liberemos de su engorro y fastidio, mejor. Pero la enojosidad no evita su empleo, y los investigadores azacanados, tras un problema, no han tenido más remedio que pasar bajo las horcas caudinas de los "calculotes". Nuestro gran matemático español del siglo XVIII Agustín de Pedrayes, por ejemplo, incapaz de bregar él solo con las penosidades prolijas del cálculo necesario para acometer un importante trabajo investigador, recibe una ayuda de mil reales de vellón mensuales, con cargo a la renta de Correos, para sufragar los gastos de calculadores y escribientes requeridos en sus tareas.

Pero el cálculo, por muy molesto que sea, es un instrumento imprescindible. Y desde los caldeos hasta Gauss y los modernos mecanismos electrónicos, el hecho palpable es el gran esfuerzo realizado por simplificar de una manera o de otra los trabajos que el manejo de los números exige. De ahí el alborozo con que siempre se han acogido todos los inventos simplificadores. Nuestro célebre obispo Caramuel, a finales del XVII, expresaba su entusiasmo por el noble artificio de los logaritmos con estas palabras:

Metitur terram, mare, ventos, astra Mathesis,
Antiqua inmenso tempore, nostra brevi.

Ahora bien: los hombres no se han solido contentar con el descubrimiento de nuevos conceptos, es decir, de técnicas mentales nuevas. También la eficacia de los mecanismos les ha ganado, y desde Pascal, que pasó más de diez años ensayando más de 50 modelos, todos diferentes, de máquinas de calcular, hasta los geniales hallazgos de nuestro compatriota Torres Quevedo, no cabe duda que se ha derrochado tiempo e ingenio en el asunto. Mas así como el padre de Pascal, administrador de la Generalidad de Rouen, tuvo que seguir fatigándose la cabeza con los cálculos que el cobro de los impuestos le obligaba a realizar constantemente, pues su hijo no sabemos que diera con un invento aceptable; en cambio, Torres Quevedo fué un inventor completo: imaginó y realizó de manera efectiva. Es necesario situar a Torres Quevedo históricamente para poder estimar su alto valor humano dentro de la cultura española y europea. Vivimos una hora histórica tan maravillosa, que se hace menosprecio o se muestra olvido o indiferencia por cosas egregias. A la vuelta

de unos años, el nuevo rico que es el hombre actual, cuando no es heredero consciente de su pasado, olvida por completo lo que han hecho los antepasados, a los cuales debe realmente gran parte de las ventajas que se le ofrecen. Por eso siempre será poco todo lo que se diga por enaltecer la memoria de ese hombre sencillo, modesto, trabajador incansable, inventor genuino, auténtico científico, sabio de pies a cabeza, que se llamó Leonardo Torres Quevedo.

Es una triste realidad que no solamente el hombre de la calle, sino a veces el mismo hombre de laboratorio, no suele percatarse de la importancia de algunos españoles ilustres.

Torres Quevedo falleció en Madrid el 18 de diciembre de 1936. En enero de 1937, don Pedro González Quijano publicó un artículo necrológico y biográfico en la *Revista Matemática Hispano Americana*. Este mismo señor pronunció una interesante conferencia sobre nuestro inventor en el Instituto Francés, el 13 de mayo de 1941. El *Larousse Mensuel Illustré* (junio, 1937) publicó un artículo, firmado por D'Ocagne, en el que se dice:

"Faltaría un rasgo esencial en este rápido bosquejo de la atractiva figura del sabio ingeniero español si no se añadiera que a su alta capacidad intelectual se unían las más hermosas cualidades morales: bondad ingénita, perfecta rectitud de carácter, igualdad inalterable de humor, fiel adhesión a sus amigos, conmovedora sencillez, indefectible modestia... Por esto, no menos que por la profunda admiración debida a sus méritos excepcionales, inspiraba desde el principio, de un modo natural, una irresistible simpatía, que se convertía rápidamente, en todos los que tenían la suerte de mantener con él relaciones continuadas, en una viva amistad."

El mismo D'Ocagne, en *Le Figaro* (25 mayo 1930), califica a Torres Quevedo como el *más prodigioso inventor de nuestro tiempo*. Y no desperdicia nunca la ocasión de enaltecer la robusta personalidad de nuestro compatriota. Ya en 1916, en la *Revue Générale des Sciences Pures et appliquées*, publicó un trabajo titulado "La obra mecánica de Leonardo Torres Quevedo", lleno de fuerza, de cálido afecto y de férvida y entusiástica admiración. Pero salvo estos artículos aislados y algún que otro libro, que han llegado sólo a un círculo reducido de lectores, se había ido olvidando en España y en el mundo la memoria de nuestro extraordinario hombre de ciencia.

Después de tal letal silencio, son de inestimable valor los dos magníficos artículos que en la *Revista de Obras Públicas* ha publicado recientemente el hijo del inventor, distinguido ingeniero de Caminos, don Gonzalo Torres Quevedo Polanco. Uno de ellos lleva por título "Torres Quevedo y la Automática" (marzo, 1951). El otro ha sido publicado en dicha revista en diciembre último, como recuerdo de centenario.

Ha comenzado glosando la importancia de nuestro inventor en el terreno de las máquinas de calcular, situándole en la senda de todos aquellos investigadores que se esforzaron por facilitar el manejo de los números y de sus operaciones. Pero es necesario advertir que Torres Quevedo no sólo ideó y construyó máquinas calculadoras, sino que es el verdadero creador de la automática. Pues, en efecto, él concibió la idea de autómatas susceptibles de efectuar con *discernimiento*, mediante órganos que constituirían sus miembros, operaciones capaces de guardar relación con circunstancias variables registradas por los "sentidos" de dichos mecanismos. Hay ciertas analogías de estos autómatas con algunos aspectos del ser humano, ya que tales mecanismos esta-

rían *dotados* de una *vida de relación*, limitada, claro está, dentro de las restricciones impuestas al mecanismo por la mente del inventor.

Torres Quevedo, haciendo ver la posibilidad de la construcción de autómatas, cuyos actos dependerían de circunstancias más o menos numerosas, según reglas que se podrían imponer en el momento de la construcción, se hallaba en la línea de las más puras invenciones modernísimas: las que inspiran a la cibernética. El ejemplo más brillante de las realizaciones de nuestro inventor en este campo lo ofrecen los *autómatas ajedrecistas*, de los que hay dos: uno construído hacia 1912 y otro de 1920. En ambos, un mecanismo automático permite dar mate al rey negro—manejado a voluntad por el jugador de las negras—con un rey y una torre blancos, en un final de partida en que solamente figuran sobre el tablero esas dos piezas. El mecanismo automático es tan maravilloso, que acusa las infracciones a las reglas del juego con un letrero luminoso. Cuando se ha menester, un disco de gramófono hace oír su voz, exclamando: "¡Jaque al rey!" Otro letrero luminoso proclama el mate al final de la partida. Por brevedad, silencio otras primicias de este genial invento. El sistema empleado es seguro e infalible. Con motivo del Coloquio internacional sobre "Las máquinas de calcular y el pensamiento humano", celebrado en París últimamente, el gran campeón de ajedrez Tartakover jugó una partida al autómata ajedrecista. Excusado es decir que fué derrotado sin remedio. Es de advertir que el inventor, para simplificar la estructura del autómata, se limitó al caso del final de partida indicado. Pero tal vez existe la posibilidad de fabricar una máquina capaz de jugar una partida completa, cosa que ya indicó Torres.

Todas estas cosas son poco sabidas por el hombre de la calle. Pero tampoco el hombre de estudio está enterado, como debiera, de lo que representa no sólo en la ciencia española, sino en la ciencia universal, el nombre eximio de Torres Quevedo. Para citar un ejemplo ilustre, ahí está el reciente libro del famoso escritor y hombre de ciencia Norbert Wiener. Su interesante y bien meditado libro: *The human use of human beings. Cybernetics and Society.* Cambridge, Mass., 1950. En este libro, Wiener advierte que hace tiempo dió cuenta de la posibilidad de usar las modernas máquinas calculadoras para realizar juegos "pasables" de ajedrez. Las lucubraciones fantásticas de Poe sobre este mismo tema no cuentan, porque la cosa es construir un mecanismo efectivo y logrado. Wiener afirma que es fácil construir una máquina que juegue al ajedrez. Lo que resulta utópico es pretender que ese autómata efectúe un juego impecable. Sin embargo, la enorme velocidad de las calculadoras modernas daría de sí suficientemente para poder estudiar las posibilidades y consecuencias de dos movimientos dentro del tiempo permitido. Wiener alude a continuación a la máquina sugerida por Shannon, de los *Bell Telephone Laboratories*, con la cual, de acuerdo con las conjeturas del mismo inventor, se podría jugar un juego de buena calidad, feo y poco interesante pero seguro. Total, Wiener afirma la *posibilidad*, pero no la *realización*. Se mantiene dentro del ámbito del puro proyecto especulativo. Léanse sus mismas palabras: "Aunque hemos visto que se pueden construir máquinas capaces de *aprender*, la técnica de su fabricación y empleo es todavía muy tosca. No ha sonado aún la hora de la estructuración de una máquina de jugar al ajedrez sobre los principios del aprendizaje, aunque probablemente no tardará mucho en sonar dicha hora."

Es gracioso que un técnico de la *información* tan ilustre como Wiener

parezca tan mal informado sobre el asunto. ¿Por qué no citar, aunque sea de pasada, que *hace más de cuarenta años el autómata ajedrecista* de Torres Quevedo plasmó en palpable realidad esos proyectos, situados todavía en el reino imaginativo entre los científicos norteamericanos? ¿Por qué no declarar que los trabajos de Torres Quevedo marcaron un momento trascendental indubitable en la marcha hacia la realización de tal empresa?

Menos mal que Europa, en este caso, ha demostrado estar más al día. Tanto en el Coloquio de París (8-13 enero 1951) como en Ginebra (agosto-septiembre 1952) ha figurado el autómata ajedrecista de nuestro egregio compatriota junto con otros inventos suyos enaltecedores de su memoria. Claro que en París, Wiener tuvo ocasión de conocer esos inventos y de conversar sobre el asunto con el hijo del inventor, don Gonzalo. Suponemos que ya estará enterado de lo que representa en materia de ajedrez automático el nombre de Torres Quevedo. El ajedrecista se ha exhibido en Ginebra junto con muchos autómatas de varios países. Pasan de 25.000 las personas que le admiraron, entre las cuales figuran el Gobierno suizo, el Ayuntamiento de Ginebra, los Centros culturales de la ciudad, profesores y hombres de letras. Naturalmente, no faltó el Círculo Ajedrecista de Ginebra. Don Gonzalo les explicó el funcionamiento del autómata, con el mayor acopio posible de datos y detalles. Los periódicos de la localidad publicaron fotografías y artículos elogiosos del autómata ajedrecista. La productora Cine-Ginebra rodó un documental sobre dicho invento, que se proyectó en los cines de la ciudad ginebrina.

R. C. P.

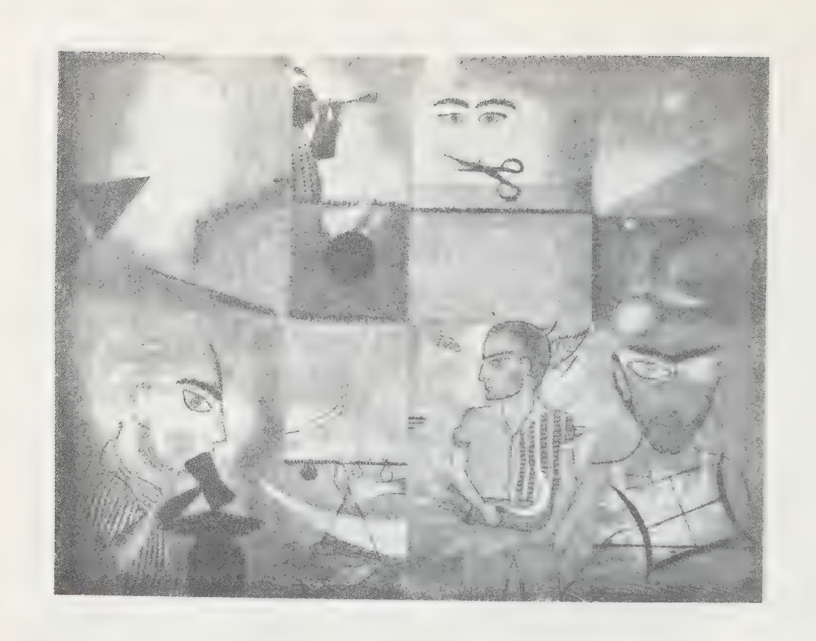
LA PINTURA DE ANTONIO TAPIES.—El Arte es siempre una aventura hacia lo desconocido. Por eso, al encontrar un artista que inquiere constantemente nuevas fórmulas de expresión, que tienta nuevos caminos cada día, podemos confiar en él, porque cumple uno de los requisitos indispensables para la realización artística auténtica. No es función del creador estancarse en un hallazgo o complacerse en una posición narcisista, sino que es su misión específica buscar constantemente, adentrarse con fervor en su obra, asimilando nuevas zonas de inquietud. Y cuando a esta aventura del Arte podamos encontrar una íntima razón individualizadora, que una de manera soterraña los distintos momentos del devenir artístico del creador, habremos definido el estilo.

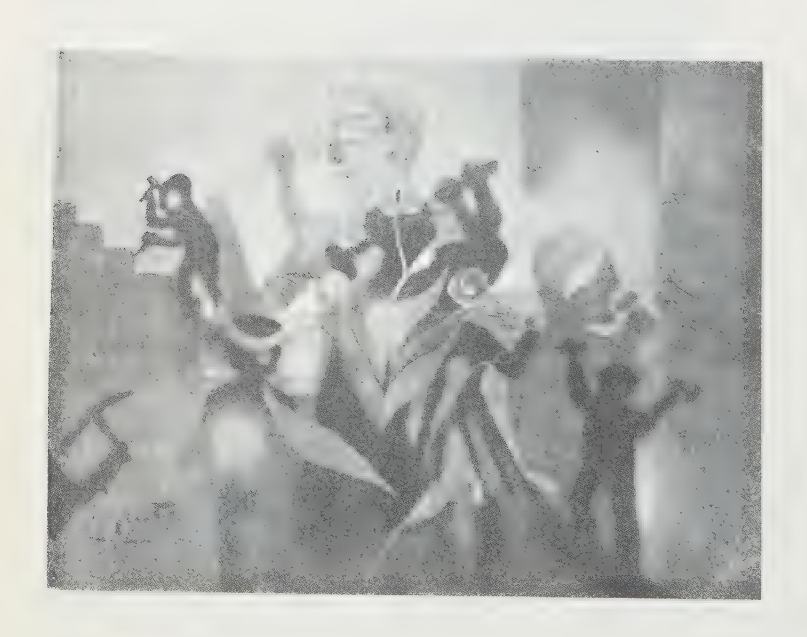
Vienen estas reflexiones a nuestra pluma a propósito del pintor Antonio Tapies, en quien, hace años, en un lejano artículo barcelonés, adivinábamos talla de gran artista. El pintor ha andado mucho desde aquel entonces; pero, ahora, la Exposición que ha presentado en las Galerías Biosca, de Madrid, nos ha ofrecido tanto la posibilidad de enfrentarnos de nuevo con su trayectoria artística cuanto la confirmación de nuestro aserto inicial. Tapies, hoy, sigue solicitándonos con un lenguaje personal, con un estilo propio, pero vemos prodigiosamente enriquecido su arte. En la prosecución indudable de una línea extremadamente personal, la visión del artista se ha abierto a nuevos e insospechados horizontes.

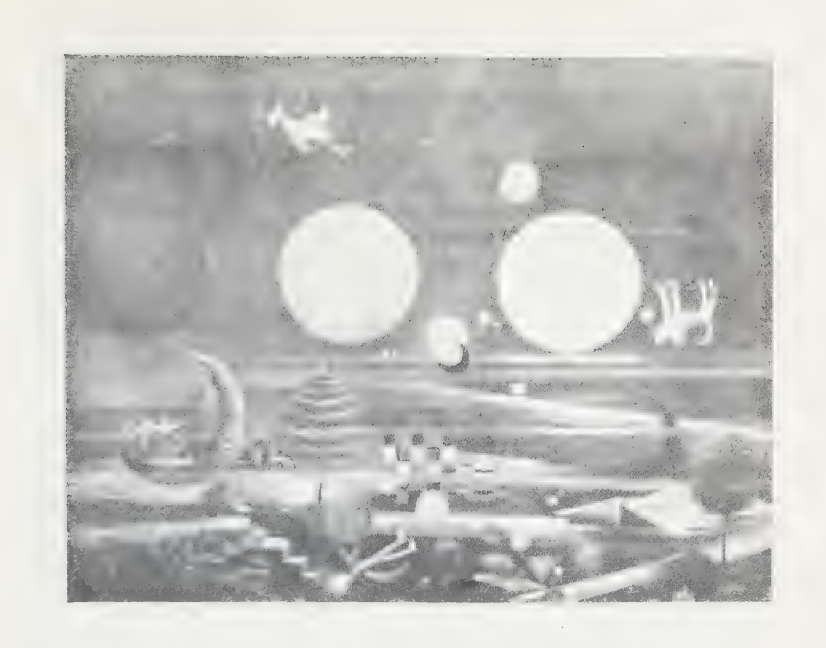
Como señalábamos en Barcelona, podemos hablar hoy, al referirnos a Ta-



T A P I E S













pies, de una inicial preocupación misteriosa, que definimos como la búsqueda de un ambiente abisal submarino, que ahora, sin la inmediatez de esta búsqueda, ha permanecido en sus cuadros como un elemento informador del universo sorprendente y encantatorio de este artista, sugerido principalmente por la gama de colores usados por el pintor.

En la mayoría de sus cuadros viene reflejada aquella primaria ambientación expresiva, y aunque en algunos de ellos venga dada por una fauna maravillosa, siempre teñida de una cierta irrealidad, en última instancia es, sin embargo, el color, desvaído, alucinante, el que nos sugiere la presencia de regiones ignotas del alma del artista, que afloran para comunicarnos la amplitud de su mundo.

Pero este mundo de Tapies decíamos que se ha visto enriquecido. Y queremos señalar que, singularmente, lo ha sido en dos aspectos: en primer lugar, el artista, acaso recordando sus contactos en París con la pintura mejicana moderna, ha visto sacudido su mundo esencial por el espolonazo de una amplia preocupación social—que en la Exposición madrileña acreditaban algunos cuadros, como *Coral del trabajo*, distinguido en la Bienal Internacional de Venecia de 1952—, y que entre los testimonios gráficos que acompañan a estas notas está representada por *Los oficios*. Esta preocupación se incorpora a la obra de Tapies de una manera entrañada, y el pintor, sin declinar la persistencia de un universo irrealizante, busca en una mayor amplitud humana una vía de renovación de este universo. Y lo hace Tapies partiendo de elementos de inmediata vigencia en su circunstancia vital. Los hombres de Tapies adquieren desde este momento una conciencia de comunidad y pueblan los cuadros del pintor, que en la mayoría de sus obras anteriores no sentía la necesidad de esta presencia del hombre, frecuentemente, desde ahora, entregado a un quehacer habitual y definitivamente humanizado.

No obstante, podemos seguir perfectamente la evolución de la obra de Tapies hasta este momento, y lo haremos, en lo posible, a base de los cuadros que se reproducen. Una obra como *El fuego de las espinas*, de 1949, está incluída dentro del primigenio mundo del pintor, universo fosforescente y puro, revestido de una inicial intención surrealista, donde apunta la presencia de animales fantásticos, que ahora surgen casi siempre con una base real, lo que se puede apreciar con mayor claridad en otra de las obras del mismo año, si que algo posterior: *Desconsuelo lunar*, de noviembre de 1949. Estos animales han llegado a esta mayor concreción a través de una época del artista, en la cual permanecían en una zona intermedia que no llegaba a lo real—*El espantajo de los ciervos*, de 1948—, y en la que la figura humana sufría a menudo una cierta animalización, al modo de las deformaciones de Max Ernst.

El mismo proceso podremos apreciar en la presencia de los elementos humanos en la obra de Tapies. En *Las construcciones del Sha Abba*, de 1950, actualmente propiedad de la Allbright Art Gallery, de la ciudad de Búfalo, aparece el hombre de un modo simbólico, presidiendo un mundo de formas que acusan ya una honda preocupación humana, y a las que el pintor quiso añadir, por designio posterior, este barco herido que preludia la inmediata asimilación de elementos reales que invadirán su pintura.

Todo lo que hemos analizado brevemente ha hecho posible que la pintura de Tapies desembocara en esta línea social, que después de manifestaciones iniciales, patentizadas en *Los oficios*, se depura y se incorpora definitivamente a la visión total del pintor, como se puede apreciar en el *Trabajo nocturno*,

de 1951, y realizado en París. El mundo imaginario y sorprendente de Tapies no pierde su plaza, y simbólicamente crece, en este cuadro, en el mismo cuerpo del hombre, que, elemental, parece surgir del abrazo de este mundo en floración inquietante; pero ahora el hombre ha adquirido, para siempre, conciencia real, se ha delimitado estrictamente, se ve rodeado por sus hermanos, que luchan y se afanan trabajando sobre la tierra.

La delimitación de los elementos humanos de su pintura devuelve a Tapies una conciencia de su propia limitación. Ante sus últimas obras, seguramente, perdería vigencia la reflexión que se hacía Cabral al decir que "Tapies no piensa; sencillamente, no se preocupa por el límite del cuadro", definiendo bellamente una anterior época del artista. Ahora, la pintura de Tapies se ha constreñido en unos límites al adensarse su forma de expresión; pero el pintor ve de tal modo incorporadas definitivamente todas las anteriores vivencias en su obra, mezclados todos los sustratos que ella sustentó, que el conjunto logra perfiles de indudable plenitud y nos da la medida de la madurez de este artista, que ahora, y de una manera propia, incide en un tipo expresivo, que desde las páginas de *Alcalá* calificábamos de "realismo mágico", empleando un término ya conocido y popularizado con un sentido nuevo, ya que la pintura re-creadora de Tapies parece exigir siempre términos recién nacidos. Al lado de multitud de obras, que nos dan fe de esta última posición del artista, podemos colocar *El ramo*, obra de 1951, propiedad del Museo de Arte Moderno de Venecia, que nos demuestra, también algo mágicamente, todo lo que hemos intentado esbozar en estas páginas.

Pero Tapies, después de este encuentro apasionado con una temática de máxima densidad humana, incorporada totalmente a su manera plástica, parece querer reaccionar, en cierto modo, contra esta directriz que ha privado en su obra, y se adentra en una nueva preocupación, en este caso formal, que nos dará, una vez más, la medida del afán renovador del artista. En este camino de superación personal en que le vemos, llega ahora a una fórmula de abstracción, generalmente no geométrica, de la que puede darnos razón su tela *Festival*, fechada en el 1953, aunque en este caso podamos apreciar mucho más deficientemente este momento del desarrollo plástico del artista, ya que es en el color en el que se manifiesta de manera predominante.

El Arte abstracto, no geométrico, que, según Barr, podríamos ver proveniente tanto del expresionismo germánico y del surrealismo abstracto francés cuanto de la obra preocupada de Brancusi, constituye un movimiento vivo, que conviene esencialmente al universo plástico moderno. Tapies se ha visto solicitado por esta forma de expresión, que ya con anterioridad le había preocupado. (El pintor nos confesó, hace años, que, para él, las realizaciones abstractas en pintura constituían el movimiento ideológico más importante que se había dado desde el Renacimiento.) Y esta tendencia hacia lo abstracto incorpora, a su vez, una nueva temática apasionada, que si desborda en un principio en colores poco frecuentes en su obra anterior—amarillos o rojos puros—, tratados con una exacerbación lacerante, poco a poco va entrando en el cauce general de su obra, que ahora se enriquece nuevamente con la incorporación de esta inquietud del artista. No podemos olvidar que Santos Torroella, desde las páginas de la revista italiana *Numero*, había ya calificado a Tapies como el "más abstracto" de los pintores de su grupo, en un estudio que dedicara a Tapies, Cuixart y Pons; y las primeras manifestaciones de este artista en el Salón de Octubre de 1948 habían demostrado su interés por las

realizaciones abstractas, aunque entonces, como siempre, la zona de tangencia del artista con este modo de expresión se viese informada por una manera personal de realizarlo.

En los últimos cuadros del pintor podemos apreciar cómo esta última obsesión por lo abstracto es asimilada e incorporada al universo propio del artista, donde podremos encontrarla desde ahora como un elemento más en el camino de perfeccionamiento y de búsqueda que el pintor se ha impuesto. La íntima razón de poesía que, en definitiva, mueve el mundo plástico de Tapies ha aprovechado las posibilidades de este nuevo camino para enriquecerse en lo sustancial y para emprender, desde esta plataforma, un nuevo vuelo hacia lo desconocido, del que han empezado a surgir, para nosotros, obras en las que se alía perfectamente este hallazgo con el antiguo paisaje estético de Tapies, en el que se mueve un mundo mágico y encantatorio sugerido por unos verdes imposibles, que ahora se invadirán, a veces, de una fijación real, encontrando, si cabe, mayor abundancia de nuevas sugestiones y motivos.

Todos estos índices de inquietud han dejado huella en la obra de Tapies. Hoy podemos apreciar en este artista, no obstante, cómo la expresión plástica se ha afianzado. El pintor ha declinado en muchos momentos cierta afición grafística que caracterizó a su obra para confiar únicamente en una realización puramente plástica, y ésta preside un momento en el que Tapies ha adquirido una madurez expresiva, que puede resumir valientemente todos sus anteriores hallazgos. A través de su obra, sin embargo, podemos apreciar perfectamente la persistencia de algunos motivos que nos dan razón de la íntima entraña poética que sustenta la obra de Tapies. Una de las que destacan entre las que hemos estudiado es la tendencia a la ramificación, que si en un primer momento pudo servir a un mundo vegetal, a la manera arborescente de Bernard Perlin o a la personal de Georgia O'Keefe, posteriormente se ha visto exacerbada, hasta presidir, de modo muy acusado, gran parte del universo plástico del artista. La sangre del hombre, como un árbol interior que conduce la vida, aflora y une a la criatura humana a su contorno vegetal. El mismo sol, en su proyección viva sobre las cosas, ve a menudo poblado su contorno de una ramificación insistente, como queriendo atestiguar el parentesco telúrico de las cosas que se encuentran unidas definitivamente en una última instancia, que las enlaza entre sí.

Un estricto sentido constructivo preside, no obstante, el mundo de Tapies, que ha buscado, a través de un camino de exigencia absoluta, la plasmación de su realidad alucinada. Y el pintor ve conjugada magníficamente esta interior construcción, esta vertebración exigente de su universo con el vuelo apasionado que emprende en todas sus obras el aliento poético, prestándonos en todo momento, por virtud de estas calidades, una de las más firmes realizaciones que hoy podemos ver en el ámbito de la joven pintura.

Este aliento interior que informa todas sus obras ha hecho posible que Tapies levantase la estructura de un mundo nuevo, de un universo que, como afirmábamos en una ocasión, habrán de gozar los imaginativos, no los que, apegados al suelo mortal, no quieren emprender, de la mano del artista, el vuelo hacia las regiones misteriosas y siempre nuevas que nos ofrece. Ninguna exposición antológica podía convenir mejor al arte de Tapies que la inmejorable que nos ha presentado la librería Clan este invierno de *Arte fantástico*. Tapies ha levantado con tesón este mundo fantástico, en que nos ha enseñado a seguirle en las horas que más lo necesitábamos; y ahora el artista, ins-

talado en su propio universo, lo preside con la seguridad del creador auténtico. Y aunque, como expresaba el maestro D'Ors, la persistencia en un mundo de creación fantástica sea una de las cosas más difíciles para el artista, nosotros confiamos en que Tapies sabrá vencer esta dificultad para poder seguir ofreciéndonos un mundo cuajado, en el que la sorpresa y la novedad nos aguardan.

El artista, por otra parte, desde los lejanos días de 1944, en los que el forzado descanso en un sanatorio marcara definitivamente su vocación y le lanzara a la expresión artística, ha visto constantemente acrecentado el interés por su pintura, habiendo estado presente en los certámenes internacionales de Pittsburgh en diferentes ocasiones, así como en la Bienal veneciana y en nuestra Bienal Hispanoamericana de Arte, que albergó la obra que en Madrid se había mostrado repetidamente en el Salón de los Once y Antológica de la Academia Breve.

Tapies sigue trabajando, y su obra de hoy nos da razón de una pintura joven y auténtica, que ha madurado para las más grandes empresas. Sabemos que él no las desaprovechará, y nosotros seguiremos esperando su nuevo mensaje apasionado, que nos sumerja en este mundo propio del artista que desvela para nosotros con mano generosa y abierta.

J. F.

LA CREACION DEL MUSEO "CUSCOY".—Cuando se asiste a un momento como el presente, se siente uno un poco monumento vivo de sí mismo, descubre algo que le aproxima a uno más a un fin, como todo su cortejo de cosa hecha, que a una corriente caudalosa, en cuyas márgenes bullen actividad y actuación.

Yo no quiero pensar que esta pequeña sala de Arqueología lleve mi nombre porque, a través de los años, haya entablado una amistad, y de las buenas, con los aborígenes de las islas Canarias. Creo más bien que se ha buscado con ello que esta amistad se estreche, si cabe, de un modo más firme. En realidad, todas las cosas tienen un principio, y en esta atmósfera de culminación aparente, en este paisaje de desembocadura, no creo que esté de más recordar, en breves rasgos, la alegría y la transparencia de los primeros pasos.

Mi primer encuentro con el aborigen de Canarias fué en una cueva, donde unas cuentas de collar aparecían dispersas en torno a un esqueleto. Recogí ambas cosas. Aquello no tenía otro valor que el de un hallazgo, en el que posteriormente jugaron emoción y poesía, sin que la Arqueología apareciera todavía para nada. La poesía del encuentro subió al punto cuando el posterior estudio

del cráneo hallado reveló que pertenecía a una mujer. A la vista de las cuentas de collar, no pregunté por paralelos culturales, por semejanzas tipológicas, por técnicas ni por formas. Solamente pregunté: "¿Cuál fué tu belleza. mujer? ¿Qué latido tenía tu garganta? ¿En qué oscuro día de un oscuro pasado te llevaron, a través de estos caminos calcinados por el sol, hasta dejar tu cuerpo en el misterio de una cueva? ¿Quién siguió la sombra de tu muerte? ¿Quién ciñó a tu cuello esas pobres cuentas?"

Todavía, por fortuna, la Arqueología estaba escondida. Se necesitaba ese comienzo de gracia poética. La preocupación arqueológica apareció un buen día, cuando atisbos de vida comenzaron a descubrirse detrás de unas misteriosas piezas. ¿Qué hacían allí esas piezas? ¿Cuál era su historia y su drama? La isla comenzó desde entonces a dejar de ser paisaje, piedra, viento, sol y bosque. Unas imperceptibles huellas la cruzaban, unos pasos la recorrían, con delirio o sosiego, de un lado a otro. Una geografía estremecida desdoblaba sus mágicos tapices para que sobre ellos la prehistoria marcara sus improntas. De pronto, la isla dejó de ser isla: ya no era una simple tierra rodeada de agua por todas partes; era una entidad humana, histórica, compleja, temblorosa, "rodeada de misterios por todas partes". Al collar de cuentas en la garganta de una bella mujer en una cueva siguió este collar de misterios ceñido a la garganta de la isla.

El poeta tenía que dar paso, a ratos, al arqueólogo. Puedo deciros que la cosa no iba del todo mal. La mano se podía mover con vuelo de paloma en el aire; pero, a la vez, podía descansar sobre la tierra, tocar, palpar las cosas, sacarlas a la luz con seriedad científica y con caricia amansada.

Con el tiempo, los misterios—ved que los llamo misterios, no problemas—nos llevaron muy lejos: eslabón tras eslabón pudimos aproximarnos a las fuentes originarias. Cantan las culturas mediterráneas su canción sobre las islas. Las islas, así, venían a ser una hechura del Occidente en la prehistoria. No las contaminó lo etiópico, eso que hoy llamamos el Africa negra, sino una clara, una milenaria corriente que rodó por el Africa blanca, acaso la misma que siguió la gracia fluvial del Danubio, la que por Sicilia alcanzó Italia, la que saltó a nuestra Península Ibérica o siguió, siempre a lomos de Africa, los caminos de Occidente, unas veces con signo hispanomauritano y otras iberosahariano.

Ved los misterios. Cuando se creía haber terminado, se percata uno de que aun no se acababa de comenzar. Alguna vez he hablado de que la historia primitiva de Canarias es una larga histo-

ria de silencios. Callaron los hombres y callan las cosas. Esas huellas que seguís son mudas: mueren en la arena o en la cumbre sin haber dejado más testimonio que el de sus propios olvidos y silencios. Sentís latir ese silencio dentro de vuestra propia sangre. Estáis desamparados en medio del mundo. Es cierto que hasta vuestras manos han llegado cerámicas, punzones, objetos de ornamento, piedra tallada, molinos de mano, es decir, gritos de pastores trashumantes y sedentario laborar de agricultores cerealistas.

Pero ¿eso qué es? En Europa todo es relativamente fácil: los estratos profundos nos guardan lo remoto; lo más nuevo está en la superficie. Una cronología fácilmente manejable permite leer esas apasionantes páginas. En Canarias aun no podemos leer nada en claro: no importa que tal cosa o tal otra nos hablen de una estación chipriota, de un antecedente cretense, de un paralelo sardo; no importa que tal petroglifo nos enlace con las culturas atlánticas del bronce, perdidos sus paralelos en sus propios laberintos y meandros; no importa que tal construcción nos lleve a los últimos avatares del megalítico—que eso parecen decir las islas del grupo oriental—; no importa que tales inscripciones alfabetiformes nos acerquen a las inscripciones saharianas. La aventura ha sido larga; pero, como se ve, el misterio es impenetrable por ahora.

Y entonces detenemos la atención en el mar que rodea a la isla, a las islas. También he dicho en otro lugar que Canarias es la estación *terminus* de una vasta y compleja corriente cultural. *Terminus* en su sentido más absoluto y dramático. Aquí se llega, pero el retorno es imposible. El *Mar Tenebroso* tiene su razón en ese mar cierto y en esos vientos que dejan llegar a las sirenas que son las islas. Las oleadas culturales primitivas llegaron fatalmente; pero tuvieron que renunciar al retorno, y entonces olvidaron. Olvidaron periplo, historia y raíz, y sus pasos por las islas se descubren rodeados de misterio y silencio.

Pero bien: misterio y silencio nos quedan. Un poco de ese misterio y de ese silencio está en la pequeña sala que hoy inauguramos. A todos estos objetos los hemos interrogado. Algún día nos darán la respuesta. Hasta entonces, busquemos, sigamos unas huellas, no olvidemos de preguntar sin descanso.

En esos estantes están un poco el vuelo de paloma de unas manos junto a la reposada caricia del arqueólogo. Canarias, mundo aparte, silencio aparte, misterio aparte, necesita de ese vuelo y de esa caricia.

Y creo que todos estamos aquí para dársela (1).

L. D. C.

---

(1) El estudio sistemático y científico de la Arqueología canaria es tan reciente que se inicia a partir de nuestra guerra de Liberación. La Comisaría General de Excavaciones Arqueológicas, regida por el profesor Martínez Santa-Olalla, ha hecho posible la inclusión de Canarias, por primera vez, en el hacer arqueológico nacional. Los descubrimientos han sido sensacionales, con lo que han echado abajo viejas teorías sobre el pasado de las islas.

Una pequeña prueba de esta ingente labor representa la sala inaugurada, en la que pueden verse vasos cerámicos de extraordinario interés culturológico.

COLABORAN:

RAMON CRESPO PEREIRA
JAIME FERRAN
LUIS DIEGO CUSCOY

LIRICOS DE ANDALUCIA

¿Es posible trazar una frontera ideal entre la poesía del Norte y la del Sur en España? Don Amós de Escalante se anticipó a la pregunta cuando escribió en uno de sus versos:

Musa del Septentrión, melancolía

No estoy seguro de que la bandera corresponda exclusivamente al Norte; la melancolía nutrió a menudo sueños y poemas de los poetas suristas. Enrique Gil, Rosalía, Nicomedes Pastor Díaz, Escalante..., poetas del Norte y del sentimiento melancólico. Sí; mas en Bécquer, en Juan Ramón, en Antonio Machado, en Cernuda, hallamos ese sentimiento y una poesía que trae consigo el eco de extrañas nostalgias. ¿Acaso un libro de Juan Ramón no se titula *Melancolía?*

La división entre poetas del Norte y poetas del Sur parece tener un carácter algo artificial. Las diferencias estriban en los temperamentos más que en los acentos, y por eso entre Bécquer y Rosalía las afinidades son mayores que entre aquél y, digamos, Manuel Machado, éste sí, en muchos poemas, específicamente andaluz. Tampoco es posible olvidar la realidad Andalucía, la realidad de una diferencia entre las provincias bajas de España y las regiones centrales y norteñas. Quizá, si se entiende la diferencia con todo género de cautelas y sin conferirle en ningún caso un alcance absoluto que no tiene, podría aventurarse que, frente a la melancolía del Norte, lo distintivo del Sur es la gracia.

Insisto en que no deberán ser contrapuestas, ni considerarse exclusivas, sino fuerzas predominantes imbricadas con otras y de cuya fusión, de cuya integración resultan individualidades únicas y preciosas. Sin apartarme de los ejemplos anotados, creo que en Rosalía no falta la gracia artística, la gracia en sentido lato, pero también opino que la gracia del andalucismo tiene un aspecto más ingrávido, más diferenciado en el sentido de la animación y la vivacidad expresivas.

En cualquier caso, y sin entrar en el desarrollo de un tema harto ambicioso, para precisar mejor analogía y diferencias es conveniente agrupar a los poetas según sus afinidades. No será ocioso, por lo tanto, el trabajo realizado por José Luis Cano, autor de la primorosa *Antología de poetas andaluces contemporáneos*, publicada por el Instituto de Cultura Hispánica (Colección *La Encina y el Mar)*.

Después de leer poemas de cuarenta y cuatro poetas andaluces, después de

leer la inteligente selección hecha por Cano, se impone la convicción de que hay algo común entre los autores de estas composiciones y pensamos que ese algo bien pudiera ser precisamente «lo andaluz», una belleza quintaesenciada y preciosa que se recata, un encanto de agua secreta y fresca corriente en la penumbra. Juan Ramón, Dámaso Alonso, Cernuda, José María Izquierdo y el mismo Cano se inclinan a entender como expresión más fiel de lo andaluz la veta interior, misteriosa y elegante, opuesta a la coloreada, populachera y estridente del andalucismo industrializado.

Al ordenar su *Antología*, José Luis Cano tuvo presentes dos experiencias anteriores: las de Portillo y Arauz, autores de sendos florilegios de poesía andaluza. Entre el primero, excesivo en su generosidad, y Arauz, harto unilateral, optó Cano por la línea intermedia: exigente pero no exclusivista, ni tendenciosa. La *Antología* de Portillo es un centón sin criterio ni gusto; la de Arauz, demasiado parcial. Lo justo es incluir en la selección a cuantos poetas hayan alcanzado estimable calidad, un nivel de creación que entrañe no sólo dignidad, sino categoría, y que para el lector suponga posibilidades de deleite y enriquecimiento.

La selección de Cano empieza en Bécquer. Algunos discutirán la legitimidad de tal comienzo en una *Antología* de poetas «contemporáneos»; yo la creo un acierto. La contemporaneidad, en arte, significa hallarse situado al nivel de vida y de sensibilidad hoy vigente, y parece incontrovertible el hecho de que Gustavo Adolfo habla nuestro lenguaje y se hace oír con acentos próximos a los resonantes en las voces más puras de nuestra lírica actual. Esta poesía arranca de Bécquer, quien, como punto de partida, resulta obligada referencia para cuanto viene detrás.

Ya he dicho que son cuarenta y cuatro los poetas antologizados. Dice Cano en el prólogo que acaso falte alguno. José María Morón, creo yo. Quizá sobran dos o tres poetas cuyos dones son parvos y no evidentes los aciertos. La discrepancia es mínima y no afecta al excelente concepto que el conjunto merece. Las divergencias de opinión son, en tales materias, inevitables, pues los gustos rara vez serán coincidentes en todo: lo importante en tareas de este tipo es que al repasar los poemas escogidos captemos a través de ellos un gusto seguro y una orientación acertada. Gustos y orientación aquí muy plausibles.

La *Antología* incluye a poetas muy jóvenes. Quedan excluídos los que todavía no han publicado libro, criterio que puede dar ocasión a injusticias y desigualdades (pues la publicación de los versos en tomo no afecta a la calidad de los poemas), impuesto al seleccionador por la necesidad de limitarse y por la conveniencia de no arriesgarse a profetizar sobre bases movedizas y precarias. La reaparición de Salvador Rueda y Villaespesa merece elogio, y tal vez haga rectificar juicios emitidos sin conocer lo valioso y recuperable de artistas verdaderos que se dejaron extraviar, alucinar, por el espejuelo de la popularidad y el aplauso fácil.

R. G.

Esta nueva antología recoge la última producción poética de Puerto Rico (1). Hernández Aquino nos dice en su preámbulo que el propósito de esta apología es dar a conocer en España y en el resto de América los valores poéticos puertorriqueños de la hora actual.

El propósito queda, ciertamente, logrado, y a través de las corrientes españolas iniciadas en la poesía puertorriqueña desde el siglo XIX, superadas más tarde por el modernismo, venimos a parar, en trayectoria ascendente y siempre renovadora, a la poesía actual, tamizada por los sutiles celajes de algunos movimientos precursores, tales como el pancalista, el diepalista, el euforista, el noista y el atalayista. José de Diego inicia esta valiosa antología, secundado por otros valores consagrados y extraordinarios, entre los que los nombres de Luis Lloréns Torres, Luis Palés Matos, Evaristo Ribera Chevremont, Emilio R. Delgado y Graciany Miranda Archilla, junto a otros, son la mejor garantía del éxito.

Se recoge en este libro, por primera vez y de una manera objetiva, la visión auténtica y completa del panorama poético de la isla de las Antillas, lo que, por sí solo, constituye un regalo inapreciable para la imaginación y para el espíritu. El paisaje maravilloso sirve de fondo a las historias más tiernas y sentimentales, y en ese medio captador y envolvente, el hombre se hace nenecesariamente contemplador y poeta. Hace versos o nos hace; pero el sentimiento de lo poético pervive en él como una llamarada y como un deslumbramiento.

Muy cerca de nuestro tiempo, hacia el año 1940, se impone en Puerto Rico una nueva generación de poetas, cuyos tres representantes más característicos son Luis Hernández Aquino, Samuel Lugo y Francisco Matos Paoli. Estos poetas inician un mayor acercamiento a los temas españoles, influenciados por la herencia espiritual—y estética desde el punto de vista del sentimiento—de esos valores universales de España que fueron y siguen siendo Antonio Machado, Miguel de Unamuno y Juan Ramón Jiménez.

Con todo ello, la poesía de Puerto Rico ha alcanzado en lo que va de siglo un elevado concepto de sí misma y un desarrollo superior al que cabía esperar en ese espacio de tiempo. Su influencia ha irradiado al resto de las Antillas, algo también a América Central, a los Estados Unidos y a España. Buen exponente de tal realidad es este libro titulado *Nueva poesía de Puerto Rico*, en que junto a los mejores versos y a los más sugestivos poemas, no es menos digno de leerse el jugoso y bien documentado prólogo firmado por Angel Valbuena Briones.

J. S.

---

(1) *Nueva poesía de Puerto Rico*. Preámbulo de Luis Hernández Aquino. Prólogo de Angel Valbuena Briones. Colección "La Encina y el Mar. Poesía de España y América". Ediciones Cultura Hispánica. Madrid, 1953, 389 págs.

Ya comienzan a conocerse en España y algunos países de Hispanoamérica los primeros resultados del "Aula de Cultura", plan de estudios generales organizados en la Universidad de Madrid por un grupo de universitarios, con el objeto de acomodar la especialización científica que proporciona hoy por hoy la Universidad a una cultura general intachable, a la génesis intelectual de la personalidad del estudiante, del ciudadano y del hombre moral. Esta experiencia, que no tiene apenas dos años de edad, ha dado buenos resultados, que se aplicarán asimismo en otras Universidades españolas: las de Barcelona y Salamanca, en primer lugar. Fuera de España, la preocupación por los estudios generales o por la "cultura general" ha sido muy grande y va en aumento, principalmente como una medida de urgencia para atajar la sequedad progresiva de los estudios de especialización, que acaban por convertir al estudiante y, en consecuencia, al profesional en un autómata de su propia especialización. En los Estados Unidos, en Francia, en Suiza y en Alemania se han adoptado muy varias medidas. En Alemania se publica una importante revista titulada *Studium generales*, e incluso existe una Hochschule für Arbeit, Politik und Witschaft, en Wilhelmshaven-Rüstersiel, cuyos planes de estudios están apoyados en gran parte en la *Allgemeinbildung*.

Dada la importancia y la actualidad del tema, acogemos con acusado interés la obra del pedagogo suizo Eduard Fueter, de un aclarador estudio sobre el *Studium generale*, publicada recientemente en la *Revista de Educación*, de Madrid. Fueter es un educador de señalada valía, director de la Schweizerische Hochschulzeitug, de Berna, y hombre en contacto con cuantas cuestiones afectan sustancialmente a la Universidad contemporánea.

Publicados en serie de tres entregas, los siete capítulos de *Studium generale*, de Fueter, han sido reunidos en una bella separata, primer título de la serie "Páginas de la *Revista de Educación*", con el que se inicia esta prometedora colección de materia educativa (1). El trabajo de Fueter recoge la situación actual de los estudios generales en los Estados Unidos, en Alemania, en Francia y en Suiza, comparando los diversos ensayos realizados en estos países. Es de notar preferentemente la actitud renovadora adoptada por las jerarquías educacionales norteamericanas, ya que, como es sabido, el carácter tecnocrático de los estudios universitarios en los Estados Unidos ha creado una difícil situación para la formación general de los ciudadanos, hasta el punto de que éstos, fuera del campo de su especialización, han llegado en algunos casos a desconocer otras clases de obligaciones privadas y colectivas que no dependan más o menos del libre ejercicio de su especialidad profesional. El profesor Henry E. Sigerit, uno de los más destacados educadores norteamericanos, denuncia estados gravísimos de la "deshumanización" universitaria de los Estados Unidos en su obra *The Universities at the Crossroads*. Según

(1) Eduard Fueter: *Studium generale*. Interpretación, necesidad, evolución. Versión castellana de Enrique Casamayor. "Páginas de la *Revista de Educación*". Servicio de Publicaciones. Ministerio de Educación Nacional. Madrid, 1953, 72 págs.

Para fecha próxima de anuncian otras separatas con estudios concretos sobre "La enseñanza de la Religión", "La enseñanza de la lengua y de la literatura españolas", "Universidad Hispánica", "La Universidad española en números", "Reeducación de los pueblos", "La enseñanza del latín", "Problemas de la formación científica", etc.

él, el mal del especialismo ha llegado hasta los cuadros profesorales, originando la "formación insuficiente o defectuosa de los catedráticos", lo cual representa "una de las causas fundamentales de las catástrofes políticas y bélicas del siglo XX, *the failure of a generation*. Las directrices políticas de los Estados Unidos, posteriores a la terminación de la segunda guerra mundial, dan la razón al profesor Sigerit.

Si esto ocurre con la *general education*, los alemanes han sabido dar mejor empleo a su *Allgemeinbildung*, ya que decidieron dedicar gran atención al establecimiento y desarrollo ulterior del *Studium generales* en las Universidades y en las Escuelas Superiores técnicas alemanas, principalmente en las de Berlín, Karlsruhe, Stuttgart, Hannover y Munich. En Francia, el *année propédeutique* apenas ha despertado la atención entre profesores y alumnos. Los estudios están desglosados en dos secciones: *section classique* y *section moderne*. Los resultados fueron poco halagüeños: en el examen final del *Année* de 1949 se comprobó tristemente que de los 2.000 candidatos al título suspendieron más de la mitad.

En Suiza, la cuestión está mucho mejor orientada que en Francia, ya que las autoridades universitarias se han preocupado no sólo de la tradición humanística aplicada a los estudios modernos, sino de incorporar a los estudios los problemas del presente espiritual y social, teniendo en cuenta particularmente las consecuencias del acceso a la Universidad suiza de estratos sociales hasta la fecha alejados de los estudios superiores.

En resumen, los problemas de la adaptación actual del *Studium generale* a la Universidad pueden concretarse en los siguientes puntos: la *Allgemeinbildung* es un problema que alcanza a todas las generaciones actuales, ya que ha de luchar contra la hegemonía siempre creciente de la especialización técnica, en detrimento de la formación intelectual del hombre completo. Por otra parte, el acceso cada día creciente de alumnos a la Universidad crea, aparte del desequilibrio entre profesores y alumnos, un medio social carente de tradición viva de la enseñanza, con una desaparición casi absoluta de la formación humanística. El *Studium generales* intenta armonizar una cultura general viva y una especialización efectiva, formando personalidades válidas, como especialistas y como hombres, y exigiendo al especialista como miembro de la sociedad cultural, social y política.

En resumen, Eduard Fueter señala los medios para lograr estos fines: pequeños círculos de estudio, coloquios, hogares estudiantiles, excursiones de tipo cultural, internados tipo Collegium Leibnizianum, de la Universidad de Tubinga; "Aulas de Cultura"... Estas enseñanzas se concretarían en tres puntos: formación espiritual, formación históricocientífica y formación políticosocial, como trinidad integrada por el humanismo, por el *ethos* y por la libertad.

El autor suizo pone también limitaciones al *Studium generale*, entre las que destacamos la natural limitación del alma humana ante la sabiduría, las necesidades técnicas provocadas por la política (mando militar) y la economía (coste excesivo de la "democratización" de la cultura) y la desvinculación de algunas Universidades de los problemas y de las necesidades reales del país. En realidad, la situación cambiante del mundo actual hace más difícil aún esta política universitaria. Siguiendo a Karl Jaspers en su *Aufgabe del Universitätserneuerung (Misión de la renovación universitaria)*, sabemos que ya no volveremos a la edad de oro de las Universidades, que el ideal creado por Humboldt encuentra hoy en día grandes dificultades. Porque todos los pre-

supuestos sociológicos, políticos e individuales, esto es, la esencia del *dasein* del mundo contemporáneo, de nuestro saber y nuestro conocer, se han convertido en cosa bien distinta.

La interesantísima obra de Eduard Fueter se complementa con una abundante bibliografía sobre el tema de obras individuales y colectivas (anuarios, diccionarios, etc.) y una lista de las publicaciones periódicas que se han ocupado del *Studium generale*. La versión castellana de Enrique Casamayor y la edición de la separata, muy cuidadas y de fácil lectura.

C. R.

UN NUEVO LIBRO DE ROMANCES JUDIOS

Acaba de aparecer el segundo tomo del *Cancionero judío del norte de Marruecos*. A los 150 romances que integraban los romances de Tetuán, del primer volumen, se añaden, en este segundo, 133 más, que totalizan los 283 romances recogidos.

La importancia de esta obra de Arcadio de Larrea, publicada por el Instituto de estudios Africanos del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (volumen I, en 1952, y vol. II, en 1953), estriba más que nada—aunque por otros conceptos es también importantísima—en la cantidad de romances recogidos directamente por el autor y que permanecían inéditos. Baste observar que del total de 283, más de 150 no figuran en el *Catálogo* de don Ramón Menéndez Pidal (1). Otro tanto podría decirse de otras dos meritorias obras que, con anterioridad a la que comentamos, han tratado el tema (2).

Desde el punto de vista de la investigación folklórica española, esta obra representa un gran paso, ya que "todo estudio de la canción española sería incompleto sin el previo conocimiento de los villancicos que se conservan en los archivos musicales de las catedrales y colegiatas, y de las *canciones sefaradíes*", que nos proporcionan, en principio, "los cantares del siglo XV, vivos, aunque, a veces, deformados por influencias posteriores y extrañas".

La mayoría de los romances que integran ambos tomos del *Cancionero judío del norte de Marruecos* han sido recogidos por el incansable folklorista que es Arcadio de Larrea, en versión oral directa; los que no—copiados de cuadernos o de hojas mansucritas, en la mayoría de los cuales se rastrea claramente la fuente, también oral, revelada en detalles gráficos—, tienen el valor investigatorio de haber sido recogida la melodía por versión oral. En este punto se hace necesario destacar la técnica seguida en la recogida de las versiones; el texto se tomó en taquigrafía y, mediante una ejecución posterior, se comprobó la copia mecanografiada, lo cual da una garantía absoluta a la transcripción que se publica, y un trabajo ímprobo al recopilador.

En ambos volúmenes se publica el texto del romance—*cantar*, que dicen

(1) *Romancero judío-español*, págs. 101-183, de *El Romancero. Teorías e investigaciones*, por Ramón Menéndez Pidal. Editorial Páez, Madrid.

(2) Nos referimos al *Romancero judío-español*, de Rodolfo Gil (Madrid, Imprenta Alemana, 1911), y a *Los hebreos en Marruecos*, de Manuel L. Ortega (Madrid, 1929).

los judíos—junto con su melodía. No vamos a entrar en detalles sobre la música, pues carecemos de autoridad para ello; pero sí hemos de decir que presenta un ritmo melódico, movido, alegre y con diferencias de tono que hacen patente la belleza musical de estas canciones nuestras del siglo XV, diferentes, en verdad, a ciertas reconstrucciones y cancioneros que hemos oído; un estudio musical al final del segundo volumen, como apéndice, viene a darnos a conocer cómo era nuestra canción antigua.

El segundo tomo, recién aparecido, en el que son interesantes las variantes del *Gerineldo* que se recogen, está avalado con tres índices: el de los *Incipit*, el de los nombres con sus variantes, de gran interés filológico, y el de voces. Este es, quizá, el índice más importante, ya que en él aparecen más de mil voces que figuran en los romances judíos y que son desusadas en castellano, bien porque son árabes, porque son judías, o bien porque son arcaicas españolas.

Ambos libros comprenden cantares religiosos, de boda y de duelo, y los cantares correspondientes a seis *ciclos* o temas: el ciclo del Sidi (el Cid), el ciclo del Saidi (Zaidi), el ciclo de Roldán, el ciclo de Vergicos, el ciclo de Montealbar (Montalbán o de conde Claros) y el ciclo de Paris.

Arcadio de Larrea, que tiene ya en su haber una buena labor como recopilador de elementos folklóricos—recordamos un magnífico estudio sobre el *dance* aragonés, los *Cuentos populares judíos*, cuentos populares aragoneses y andaluces, etc.—, posee las cualidades necesarias para llevar a cabo este tipo de investigación: ser científicamente riguroso en sus transcripciones, tener el don personal de saber ganarse la confianza del narrador, que guarda la tradición y en muchos casos es reacio a contarlas por diversos motivos psicológicos e incluso religiosos, ya que teme a veces la burla de sus creencias por parte del curioso investigador, y ser viajero "a pie" que recorre los diversos pueblos de la región que se propone investigar, en busca de las preciadas fuentes.

E. W.

UNA INVESTIGACION HISTORICA SOBRE LAS PRIMERAS RELACIONES DE ESPAÑA CON LOS ESTADOS UNIDOS

Es de admirar la ascesis histórica con que los señores Solano y Navarro (1) han considerado el tema de esta supuesta conspiración española. Se traslucen en su ceñida narración las incitaciones que el material estudiado brindaba para la divagación novelesca o para la reflexión moral. La novelable vida de cada personaje—desde la épica de Bernardo de Gálvez a la picaresca de algún comparsa menor—podía atraer al historiador a cada momento, llevándole por caminos de anécdota, no menos desviadores por más interesantes y humanos. Por otro lado, la acción y las palabras de los personajes tientan a cada paso la glosa moral, la reflexión, muy a lo siglo XVIII, de la conducta de los hom-

(1) *¿Conspiración española? (1787-89)*. Contribución al estudio de las primeras relaciones históricas entre España y los Estados Unidos de América. Institución Fernando el Católico (C. S. I. C.), de la Excma. Diputación Provincial de Zaragoza, 1949. (Sección de Estudios Americanos, vol. I, 361 págs.)

bres, o el sondaje metafísico de la naturaleza humana. Afirmaciones como las de Wilkinson, de que "el interés regla la pasión de las naciones, como también de los individuos, y el que imputa un motivo diferente a la humana conducta se engaña a sí mismo o procura engañar a otros", o bien que lo que el hombre debe a la patria "está fundado en el amor propio", o que "un ser inteligente, pudiendo obrar con libertad", no "debe fijarse como un vegetal", son compendio de la moral utilitarista y del cosmopolitismo nacionalista, al tiempo que revelan una concepción pesimista de la naturaleza humana, a la que se declara incapaz de obrar por móviles desinteresados en una concepción no muy lejana a la de Rochefoncauld.

Si los autores han huído las tentaciones de la imaginación o de la razón para novelar o glosar, no es, sin duda, por falta de sensibilidad para captar esos matices, ya que en breves observaciones se nos manifiesta transparente el carácter de cada personaje. Por eso he hablado de ascesis histórica, ya que un propósito consciente guía a los autores a presentar hechos y documentos que, con su simple mostración, demuestran su tesis con elocuente evidencia.

Y no es menor el mérito de separar en vivo del cuerpo histórico los sucesos de un tiempo limitado en torno a un acto fundamental. Se necesita una habilidad pareja a la de la disección anatómica para aislar un nervio sin cortarlo o para operar en vivo, ya que los sucesos considerados se traban con todo el resto de los acontecimientos contemporáneos y suponen como fondo la época entera, con su vida y su ideología. Exactamente, ninguna monografía puede ser entendida sin suponer en su lector un conocimiento general de la época y una interpretación unitaria de ella, que respalda las consideraciones del autor y son el fondo sobre que resalta la figura de los hechos considerados. La historiografía aragonesa ha sido maestra en la precisión de lo superfluo y en la exactitud y solidez de lo narrado. Esta tradición va en la sangre y en la formación cultural de los autores de este libro.

Sin duda, la documentación sólida y la exactitud de acciones y fechas son siempre históricamente laudables, sobre todo si en vez de ser lastre erudito que paralice la natural fluencia histórica, son el cauce por el que la vida misma se siente correr. Los sucesos, prendidos así en su contingencia exacta, se nos revelan dotados de esa movilidad y esa incertidumbre que es el ser histórico mismo, porque lo que en un tiempo fué posible—y aquí las oscilaciones en la decisión muestran hasta qué punto se trata sólo de posibilidades—, no se hace, por pertenecer al pasado, necesario.

La documentación y la exactitud de datos eran aquí tanto más obligadas cuanto que contribuyen a demostrar una tesis, a saber: que la llamada "conspiración española", por los historiadores norteamericanos, no fué tal, porque las inspiraciones partieron siempre de los norteamericanos, y si los gobernadores o agentes españoles prestaron oídos y aun alentaron algunas de estas propuestas, el Gobierno español procedió con cauta reserva y no ayudó los separatismos, acaso contra su propio medro, prestando así un indirecto pero eficaz servicio a los nacientes Estados en el momento más crítico de su formación.

El desvelo de los autores ha sido grande, y considerable el material manejado. La obra comprende, tras el breve prólogo del marqués del Campillo y la también breve introducción de los autores, una exposición ordenada y clara de los sucesos de la "conspiración" en siete capítulos, y una concisa y bien fundamentada conclusión de los autores; siguen las eruditas y a veces sabrosas

notas, por las citas que se traen a colación, y después los apéndices, con los documentos utilizados y traducidos, muchos por vez primera en español, y algunos de interés excepcional, como la "descripción anónima del Kentucko", la Memoria de Wilkinson, sus sugerencias y otras propuestas y los informes de Gayoso y Navarro. Indices cronológicos, toponímicos y bibliográficos, de autores y de mapas y láminas, completan la labor erudita, juntamente con doce mapas, que permiten darse una idea justa del teatro de los acontecimientos y la situación de los hombres en él. Si se tiene en cuenta la novedad del asunto en la historiografía española y los documentos reproducidos, así como la importancia universal del tema, se tendrá una idea del valor de este trabajo de investigación.

Al lado de este valor está el humano, al que antes se apuntó. Se transparenta la audacia y el ímpetu juvenil de los norteamericanos y su sentido práctico y utilitario, en contraste con las ilusiones del intendente Navarro; los entusiasmos apasionados e ingenuos del gobernador Miró, la susceptibilidad del agente Gordoqui y la cautela y lentitud de Floridablanca.

La presentación de la obra, muy atractiva y adecuada, conforme acostumbra la Institución Fernando el Católico, con la reproducción en la cubierta, como fondo, del comienzo y el final de la Memoria de Wilkinson.

El interés de la obra trasciende la esfera del historiador, alcanzando la del político y el diplomático, e hiriendo por su densidad humana la imaginación y el sentimiento del hombre en general.

E. F.

OTRA NOVELA DE ZUNZUNEGUI

La flota de Juan Antonio de Zunzunegui ha acrecentado su tonelaje con una nueva novela: *Esta oscura desbandada*, botada en los astilleros de la Editorial Aguilar.

Esta oscura desbandada viene a llenar, en cierto modo, el hueco novelable de la posguerra española. Era ya tiempo. El dramatismo cruento de una contienda—como material novelístico—, sin ser de despreciar, nunca puede equipararse a la angustia existencial de lo que supervive en un inestable estado de equilibrio. Así, pues, tanto la temática como la problemática de esta última novela de Zunzunegui presuponen, de por sí, un intento de gran trascendencia. Asistimos, a través de sus páginas, al trastocamiento de valores que sigue a toda revolución, al patético desfile de unos seres vivos, trabajados, que caminan a tientas en una inmensa y *oscura desbandada* hacia la muerte. *Marchamos*—dice uno de los personajes—*confusa y atropelladamente*. Más adelante, otro repite: *Nunca ha dado el mundo un aire de más oscura desbandada que ahora*. He aquí el fondo angustioso de la novela, el clima en que se desenvuelven y determinan los seres. La idea embrionaria viene de Eça de Queiros, en la correspondencia de Fadrique Mendes: "*... ajudai-vos uns aos outros! Só assim conseguiremos dar alguna beleza e dignidade a esta escura debandada para a Morte.*"

El documento, en esta novela de Zunzunegui, se hacía preciso. Se trata de

una narración realista, basatada en lo documental. Pero sin que lo documental quiera decir, en modo alguno, realismo imitativo, fotográfico o a flor de piel, sino muy al contrario. *Esta oscura desbandada* es documento en la medida en que todo realismo necesita del soporte de lo documental. Existe por eso una cierta profundización humana, si bien, en algunas escenas, a decir verdad, lo descrito no llega a descubrirnos hondura alguna. La posguerra de Madrid está entrevista desde el aristocrático barrio de Salamanca. Se nos hace testigos del desmoronamiento económicomoral de un matrimonio de la clase media, a cuyo alrededor giran personajes episódicos, muchos de los cuales llegan a cobrar valor por sí mismos. Así, don León, la Baronesa, Paloma, Mary, Cel; todos personajes vivos, pese a que, en alguna ocasión, rozan el borde de la caricatura.

Esta oscura desbandada está sencillamente escrita, a la manera tradicional, quizá próxima a una técnica galdosiana. El lenguaje, a excepción del que utilizan algunos personajes—impropio de la situación y de sus caracteres—, es justo y rico. Quizá las notas negativas más acusadas de esta novela sean las de una excesiva reiteración en las peripecias, falta de síntesis, falseamiento del trasunto documental, a veces con el inminente peligro de la caricatura y falta de exactitud, de vida, en el diálogo.

Es, sobre todo, un tanto penoso ver cómo Zunzunegui busca, en muchos instantes, el ángulo cómico de la circunstancia a costa del realismo y de la verdad. Y es pena, porque, en otros pasajes, advertimos en él un auténtico sentido de lo dramático, un vivencial sentimiento de lo patético, y no precisa recurrir a la nota cómica, donde no se muestra muy afortunado, para amenizar la lectura.

De todas maneras, pese a estos defectos apuntados, *Esta oscura desbandada* es una novela de interés, donde Zunzunegui se supera con respecto a su anterior producción.

J. M.ª Q.

POESIA ARGENTINA DE HOY (1)

Creo que quienes mejor entienden la poesía—la propia y la ajena—son los poetas. Y no concibo sentimiento sin entendimiento, cara y cruz de la personalidad. Esto dicho al margen de si la poesía actual, dentro y fuera de España, es o no popular. Si no lo es, obedece a que aun no ha calado bastante en el pueblo, por falta de difusión o por otras sinrazones. Ello prueba, de paso, que el poeta no es un ser vanidoso, como pontifica el tópico. La vanidad lo sacrifica todo al aplauso, en tanto los poetas de hoy arriesgan su popularidad en vida en aras de su verdad y autenticidad, "muestra de la *conciencia* crítica con que hoy se poetiza", como observa Alonso Gamo a otro respecto. Mas, indudablemente, todo gran poeta acaba por devenir popular, que no debe traducirse por vulgar. Goethe, más o menos leído, con su

(1) José María Alonso Gamo: *Tres poetas argentinos: Marechal, Molinari, Bernárdez.* Ediciones Cultura Hispánica. Madrid, 1951.

nombre o de modo anónimo, ejerce una influencia difusa, si queréis, entre las gentes más insospechadas.

Otra cosa debo decir, perfectamente relacionada con el libro de José María Alonso Gamo, opine o no como él de sus poetas argentinos: el buen poeta es buen prosista precisamente por ser poeta, es decir, hombre de precisión y de verdades más allá del engaño a los ojos.

Ambas observaciones, con todo lo colateral y conexo que les atañe, tienen buena ejemplificación en *Tres poetas argentinos*, de José M.ª Alonso Gamo, poeta y escritor que sabe expresar lo que quiere, prescindiendo de mi conformidad o disentimiento con sus juicios, pues toda lectura, en principio, es la confrontación de dos sensibilidades—autor, lector—, cuando el que lee no es un mero corifeo del que escribe: la pluma no es el turíbulo. Se ha dicho en castellano, con mucha hondura y justeza, que cada hombre es un punto de vista—no sólo espacio-temporal—sobre el universo. Y cabría añadir que este punto de vista está variando constantemente en sí: nace, crece y desaparece.

Leopoldo Marechal, el primer poeta estudiado, es, en opinión de Alonso Gamo, un poeta de la pampa "larga, inmensa", que "no tiene otra medida que su longitud y su profundidad". Por eso, en ella el hombre es un centauro, un hombre a caballo. Asimismo, Marechal es "un hombre de la llanura, con la pampa en el corazón y el caballo en el recuerdo". Y al caballo—al del sueño o al noble equino—dedica Marechal parte de su poesía. Mas el caballo es un instrumento del hombre, que en la pampa es el gaucho. Caballo y gaucho—domador de caballos—forman una unidad, que con el ensueño y la compleja tierra—toros, guitarras del Sur—forman los cuatro elementos pampeanos de Marechal.

José M.ª Alonso Gamo caracteriza así su poesía: "Es una poesía directa y eficaz, en la cual metáfora e imagen son empleadas solamente como recurso secundario en aquellos casos en que la expresión directa no tendría por sí sola fuerza poética suficiente." Y completando esta distinción, añade: "Algo más alejado queda en su poesía el corazón. No gusta nuestro poeta de ponerse en primer término; deja siempre una elegante distancia entre él y la emoción", porque Marechal es un poeta de razones metafísicas, como lo proclaman sus sonetos a *Sophia:* "Sus más fuertes inclinaciones le llevan a una poesía de raíz ontológica." Mas en toda su poesía, el caballo, metaforizado o real, es un elemento sustantivo. "Este y no otro es el animal a cuyos lomos viajan por las llanuras de la pampa el poeta Leopoldo Marechal y su poesía. Esto y no otra cosa era lo que queríamos poner de relieve nosotros." Pero no hay esto únicamente en el ensayo de Alonso Gamo. En los capítulos *Lindes de la expresión, Metáfora e imagen* y *Adjetivación,* estudia estilísticamente las peculiaridades de Marechal con gran juicio, condensado en exceso. No ya los temas, sino los problemas de expresión formal y capacidad expresiva de la palabra, de la metáfora o la imagen, le importan a Alonso Gamo, ya que Marechal, según él, hace poesía en forma; "pero la forma sirve de cobertura a un ordenado pensamiento que, bajo la suave y tersa piel, encubre su profunda veta, admirable en sus anhelos de perennidad". Marechal es hombre "más bien concentrado, algo distante, introvertido, amigo del silencio", lo que nos lo define en su humanidad, de la que necesariamente aflora su poesía. Y así, Alonso Gamo nos le muestra como un necesitado de Dios. ¿Hacia dónde, si no, esos silencios y ese mirarse la conciencia y los paisajes

interiores? Marechal es, por metafísico e introvertido, un poeta de acusada religiosidad, y, consecuentemente, preocupado por el hombre, al que no se le podrá quitar nunca su propio "dolorido sentir", que cantó Garcilaso. Pampa, pensamiento, Dios: he aquí el itinerario poético de Marechal en el estudio de Alonso Gamo.

El segundo ensayo del tríptico está dedicado a Ricardo Molinari, "hombre bueno y modesto", que ha entregado su vida a la poesía. Poesía "hecha de la misma materia que su vida: el amor a su esposa, el amor a la pampa, el amor entrañable—casi devoción—a toda la poesía castellana, a sus armonías de lenguaje; armonías que por culpa de unos oídos rebeldes fallan en la propia obra". En la caracterización poética de Molinari, el viento, señor de la pampa, catarata derrumbada de los Andes por la llanura infinita, es la palabra clave. "Sur y llanura son el clima y paisaje de Molinari; clima y paisaje que él lleva dentro, pero en los que adquiere carta de naturaleza el viento." Al hablar de Molinari y su poesía, se le calienta la pluma a Alonso Gamo más que antes. Y, hombre de mesura y orden, parece que aprieta los dientes, como si quisiera sacar todo el jugo a la expresión o se defendiese del recuerdo del viento de la pampa. Pero no es este mundo físico el exclusivo de Molinari: "En sus sienes se albergan todos los incentivos de la pampa, acompasándose a los latidos de su corazón. La poesía surge de esa penetración o proyección de la pampa sobre su mundo interior. Por más que queramos alejarlos, siempre hay un nexo de unión entre ambos, y es precisamente en esa zona fronteriza de la pampa y el corazón donde la poesía de Molinari alcanza mayor intensidad." Mas en el bisel pampa-corazón, mundo físico circunstancial y latido cordial del poeta, los elementos más propios del mundo de Molinari, estudiados uno tras otro por Alonso Gamo, son: persona, soledad, amor, recuerdo y olvido, sueño y muerte. Naturalmente, cada uno de estos temas, colindantes con otros que se encadenan con más, con acento personal, singular. Por algo Molinari es autor de un libro: *Mundos de la madrugada*, bifronte, limitativo, sin contornos fijos. "También la poesía de Molinari se inclina para manifestarse a una hora—los mundos altos de la madrugada—fronteriza entre la noche y el día: la del alba imprecisa. No sólo por ser una hora amada del poeta, sino porque en ella coinciden metafóricamente todas sus órbitas poéticas. Es la hora límite entre el confuso y oscuro mundo interior y el claro y transparente mundo exterior. Es la hora fronteriza entre la realidad y el ensueño. Frontera en la que actúan toda la poesía y toda la poética de Molinari."

El tercer ensayo, algo más extenso que los precedentes, está dedicado a la poesía de Francisco Luis Bernárdez, a la que, recogiendo palabras del propio poeta, califica Alonso Gamo como "ejercicio profundo, constante y amoroso". Esto en cuanto al ejercicio o profesión. Por lo que hace a los móviles internos, "la religiosidad y la acendrada fe católica... alumbran y condicionan todo su pensamiento". Por esto, Alonso Gamo considera a "Bernárdez el poeta argentino más conocido fuera de su patria de entre todos aquellos del momento presente". Y añade que su poesía "es un templo donde adorar a Dios". Alonso Gamo ha dicho antes: "Bajo capas de sistemas de Estados, lo que se halla en crisis es el concepto fundamental y primario de lo religioso. El ciclo que abriera la reforma se está cerrando ahora, y solamente los ciegos de espíritu dejan de ver que hoy, por cima de las disensiones sectarias que apartaron a tantos millones de cristianos de la Silla de San Pedro, lo que

se halla en juego es la vida toda de ese mundo católico y cristiano." El más destacado paladín de esa causa en América "es precisamente Francisco Luis Bernárdez". Puntualizando las fuentes y motivaciones espirituales del poeta, aclara Alonso Gamo: "San Juan de la Cruz y Fray Luis de León le dan la lira que rescataran de Garcilaso para lo divino; el mismo Juan de Yepes, su mística teoría de la noche, y el ambiente tomista de su grupo—*Convivio*—, los giros y palabras de la terminología escolástica, junto con un planteo que, frente a la pura "vía" de San Juan y la mayoría de la mística española, quisiera ser lógico-metafísico." Disintiendo del comentarista, creo que en Bernárdez, mucho de lo que Alonso Gamo atribuye a sencillez debe cargarse en la cuenta de lo tópico y *lugarcomunesco* poético. Como dice, más justamente a mi ver, tanta reiteración lleva "a una construcción que podríamos calificar de silogístico-tomista del soneto, construcción en que lo discursivo llega muchas veces a imponerse a lo poético". Este vulgarismo poético de Bernárdez, buen sentido puesto en verso, se observa principalmente en los sonetos que reproduce Alonso Gamo en este ensayo, en el que, con todo cariño e ingenio, nos hace pensar lo que no vemos ni sentimos: la grandeza casi tomístico-dantesca del mundo poético de Bernárdez. Y no se trata de que no lo tenga, sino de que nosotros seamos incapaces de llegar a él. Bernárdez domina muy bien la música externa, la melodía previa del verso, pero tal vez le falte palpitación cordial.

R. G.

COLABORAN:

RICARDO GULLON
JUAN DEL SARTO
ENRIQUE CASAMAYOR
ENRIQUE WARLETA
EUGENIO FRUTOS
JOSE MARIA DE QUINTO
RAMON DE GARCIASOL

ASTERISCOS

GUSTAVE THIBON Y DONOSO CORTES

* * * Es interesante observar cómo uno de los escritores españoles menos concordes con las doctrinas de la Francia republicana viene a constituir hoy un punto de apoyo para todos aquellos intelectuales franceses que buscan una solución y una salida de la crisis por la que atraviesa su país. Donoso Cortés, junto con los otros "reaccionarios" de su siglo, José de Maistre y Bonald, vuelven, en efecto, a la actualidad, en un momento precisamente en que el optimismo liberal y socialista se transforma en pesimismo y en espíritu de derrota. El gran extremeño fué uno de los primeros en darse cuenta de que las soluciones "revolucionarias" habían fatalmente que desembocar en una crisis del hombre y del Estado y a transformar a los pueblos en entidades ingobernables. Es el caso de Francia, que cambia dos o tres Gobiernos por año, y seguirá, sin duda, con este ritmo hasta que el pueblo acepte la idea del fracaso de la democracia como principio básico para un cambio no de Gobierno, sino de Régimen.

Al poner en claro estos pensamientos de Donoso, el escritor francés Gustave Thibon, en una conferencia sobre "Donoso Cortés y la mística democrática", pronunciada recientemente en el Ateneo de Madrid, rinde un merecido homenaje al español que había tomado la temperatura exacta de su tiempo y había planteado el problema de una posible resurrección. Destacando las raíces comunes del liberalismo y del socialismo, su furioso agnosticismo, su técnica de llevar al individuo aislado hacia la cárcel de una masa regida por un Estado policíaco, Donoso Cortés profetizó el fatal deslizamiento de las democracias hacia el comunismo. "El choque final—decía el autor del famoso *Ensayo*—se producirá entre la falange católica y la falange socialista." Y es lo que pasa hoy en este mundo, en que, más allá de los ruidos engañadores de la guerra fría, se perfilan las siluetas de los dos verdaderos antagonistas del momento: *la falange cristiana*, animada por la energía consciente de la Iglesia católica, y *la falange socialista*, asediada ya entre los límites del telón de acero, imagen de una espantosa y apocalíptica defensiva política y militar.

V. H.

* * * A ciencia cierta no se sabe el porqué de ello, pero el ascensor es uno de los artefactos que debe hacer pensar a sus ocupantes en los más tristes y terribles recuerdos. Todavía no he usado ninguno de estos vehículos verticales en los que haya podido llegar a mis indiscretos oídos ni una sola conversación de esas que se celebran tan abundantemente por esos mundos transportables de Dios.

Subimos a un tren, y lo primero que se nos ocurre decir, y que entra en las más elementales reglas de cortesía, es: "Buenos días, buenas tardes", etcétera. Allí se hace el silencio mientras las familias, desde el andén, charlan, dan consejos, encargos, se despiden, lloran, y muchas veces gozan en su interior, porque la persona que pierden las molesta en extremo. Comienza la marcha, y lo primero que hacemos es escrutar en los rostros de los demás. Pasamos revista a nuestros compañeros de viaje. Pretendemos ahondar en los más íntimos pensamientos de todos ellos. ¿Cómo será ese señor de la cabellera rizada? Parece simpático; pero ¡no!, su aspecto no me gusta. Esa corbata que lleva es bastante estrambótica. A ver si resulta ser uno de esos parlanchines que, cuando toman la palabra, uno tiene que volverse todo oídos, y, ¡caramba!, estoy perdido.

No; no nos gusta mucho entablar conversación con ese señor de la cabellera rizada y la corbata estrambótica. Exploraremos otra nueva y futura amistad. ¡Oh!, qué agradable debe de ser aquella señora. Es entrada en años, pero su aspecto es apacible y bondadoso. La cabeza cubierta en su mayor parte de canas y con una sonrisa a flor de labios. Pero ¿y si después es de las que le hacen a uno el padrón completo? "¡Ah! ¿Usted es de Almería?" "Sí, señora; pero a los pocos años se trasladaron mis padres a Madrid." "Claro, cuestión de negocios, supongo yo." "No, señora; es que mi padre era funcionario de Correos, y lo trasladaron a la capital." "Pues yo conozco a un joven abogado que también es de Almería. Podría dar la casualidad de que lo conociera usted también; se llama Rodríguez Fernández." "No, pues... no, no recuerdo. Le advierto que yo he cursado estudios en la Universidad de Madrid. Estoy especializado en Ciencias Exactas." "¡Ah, ya!" Pero de pronto, otro compañero de viaje entra en acción. Sí, también él conoce a un licenciado en Ciencias Exactas que se llama X. Este señor X se encuentra ahora en Sevilla, y a la conversación se agrega otra persona más que va a Sevilla; se ofrece al señor amigo de X para saludarle en su nombre.

Ya no falta nada más; todo esto ha sucedido en muy pocos kilómetros de marcha. De la conversación van saliendo nuevos temas, y la que empezamos la señora con la cabellera cuajada de canas en su mayor parte y yo ha pasado a ser un recuerdo. Todos hablan; todos, menos el señor de la cabellera rizada y corbata estrambótica. ¡Qué equivocación la mía!

Esto pasa en el tren no una vez ni dos, sino todas las que viajemos. Pero ¡si vamos al fútbol!; bueno, si vamos al fútbol, para qué contar. Solamente hace falta que el juez de la contienda corte una jugada o pite una falta. No es necesario otra cosa. Si el señor que está delante es de nuestro modo de ver, la conversación la tendremos asegurada. Desde ese momento sube el escalón, si puede; se coloca a nuestra vera, y nos dará la razón a todo. Si no es de nuestro "bando", tampoco hay quien evite la discusión. Nosotros lo dejamos por imposible; pero cada vez que nuestro equipo haga una falta, ya

tendremos al vecino volviendo la cabeza e increpando contra tal o contra cual. En fin, así en todos los sitios. Si del cine se trata, ¡caramba, que no molesta ni nada que se siente a nuestro lado una persona que comente la proyección!

Pero cuando llegamos al ascensor, ¡plaf!, parece que a cada uno de los ocupantes un extraño mecanismo les impidiera hablar. Hasta el empleado es extraño. Por no hablar no se dice ni al piso a que se va. Todos cerca. Uno junto al otro, los escaladores mecánicos nos miramos con interés. A veces nos parece indiscreto mirar frente a frente, y aunque la persona esté delante de nuestras pupilas, alzamos la vista haciéndonos los distraídos. ¡Es interesante lo que estamos viendo! "Carga máxima, 500 kilogramos." "X y Z, S. A. - Ascensores y montacargas. - Calle L núm. 20." "Se prohibe fumar." En otras ocasiones, la curiosidad nos hace que miremos a tal o cual persona de soslayo.

Es verdaderamente curioso, desde luego. Hasta dos personas amigas, que anteriormente venían andando en animado coloquio, al traspasar las puertas hacen un profundo silencio, como si de no hacerlo así peligrara "la vida del artista". Hasta tal punto llega este mutismo, que muchas veces los menos atrevidos nos callamos cuando el ascensorista pregunta: "¿Pisos, por favor?" Entonces, los más locuaces dicen: "Sexto, quinto, cuarto." Y llega el momento de aprovecharnos de que nosotros vamos al cuarto, quinto o sexto, y, en la seguridad de que parará, no tenemos que hablar más.

Todo, todo es raro dentro de un ascensor. Todo misterio. Hasta el empleado que cierra la puerta, y sin mirar a nada se vuelve de espaldas al mecanismo, y como un diestro taurino en su mejor faena hace que nos elevemos apaciblemente.

En fin, cualquiera sabe el porqué de todo esto. Porque es indudable que si en un tren, al llegar a nuestro departamento damos los buenos días o las buenas tardes, poco trabajo nos costaría darlos en el ascensor. Tampoco lo es el que si un tranvía llega tarde, muchas veces nos estamos esperando al ascensor durante un buen tiempo, y cuando la flechita señala que aquél baja, de pronto una luz roja nos indica que se ha parado en un piso intermedio y comienza de nuevo la ascensión. Podíamos discutir con el ascensorista, que, en realidad, tiene más culpa por la tardanza que la que pueda tener un pobre conductor de tranvía en la de su coche.

Todo ello es un misterio. Posiblemente sea uno de esos complejos que tanto abundan en la actualidad, y que el aspecto que tiene el ascensor, encerrado en uno de esos camarines ocultos y tenebrosos, nos transmita una impresión tal a los viajeros que no seamos capaces de decir: "Esta boca es mía."

F. A. M.

CAJAL, SIMBOLO HISPANO

* * * Una valoración documentada y finamente inteligente de la figura y de la obra de Santiago Ramón y Cajal aparece en un estudio algo extenso, que en el número correspondiente a enero-diciembre de 1952 publica *Casa de la Cultura Ecuatoriana*, de Quito, titulado "Evocación secular de don Santiago Ramón y Cajal", y firmado por Agustín Cueva Tamariz.

Parangona el autor la acción renovadora de Feijoo y de Ramón y Cajal en la Península con la de Espejo y el P. Solano en el Ecuador, después de destacar el vigoroso amor patrio que movió al famoso hombre de ciencia aragonés a decir, a raíz del desastre de Cuba, dirigiéndose a los jóvenes: "A patria chica, alma grande. El territorio ha menguado; juremos todos dilatar su geografía moral e intelectual. Combatamos al extranjero con ideas, con hechos nuevos, con invenciones originales y útiles. Y cuando los hombres de las naciones más civilizadas no puedan discurrir ni hablar en materias filosóficas, científicas, literarias o industriales, sin tropezar a cada paso con expresiones o conceptos españoles, la defensa de la patria llegará a ser cosa superflua; su honor, su poderío, estarán firmemente garantizados, porque nadie atropella a lo que ama ni insulta o menosprecia lo que admira y respeta." Estudia la fuerza del pasado en el sabio español; su evocación personal en bosquejo biográfico y en páginas autobiográficas; su conciencia histórica; la ciencia española antes de Cajal; su repercusión y trascendencia en el mundo científico; el histólogo, el neurólogo y el biólogo, en su personalidad científica; el significado de las teorías neuronales, y sus dimensiones de literato, artista, sociólogo y hombre integral.

Subraya Cueva Tamariz los aspectos hispánicos sociales y universalistas del pensamiento de Cajal: "España padecerá eclipses, atonías, postraciones, como las han padecido otros pueblos. De su letargo, contristador y deprimente, se levantará algún día. cuando un taumaturgo genial, henchido de viril energía y de clarividente sentido político, obre el milagro de galvanizar el corazón descorazonado de nuestro pueblo, orientando las voluntades hacia un fin común: ¡la prosperidad de la vieja Hispania!..." Y, en otra ocasión, esta muestra de su sistema de ideas sociales: "La Tierra, para todos; las energías naturales, para todos: he aquí la hermosa divisa de la sociedad del porvenir. Urge, pues, reintegrar al hombre en las leyes de la evolución, devolver el capital, secuestrado en provecho de unos pocos, al acervo común de la colectividad."

Pensamos que la traslación que el señor Cueva Tamariz hace del optimismo histórico de Cajal a la realidad americana es perfectamente legítima; que, en efecto, el nombre de América es el nombre de la esperanza humana, de la tierra prometida, donde nuestra estirpe espera organizar la justicia y quiere instaurar la concordia. Y hoy, como ayer, al servicio de nuestras comunes ideas, que se nutren en la verdad y buscan el bien y la paz entre los hombres, como españoles de buena voluntad y como cristianos, los de acá y los de allá hemos de trabajar unidos en el mismo esfuerzo.

M. L.

COLABORAN:

VINTILA HORIA
FELIX ALVAREZ MARTINEZ
MANUEL LIZCANO

3 2

INDICE

Portada y dibujos del dibujante español *L. Calderón*.—En páginas de color, *La Economía en Filipinas durante el régimen español*, por Pedro Ortiz Armengol.

INDICE GENERAL DEL VOLUMEN XV

NUMERO 40 (ABRIL, 1953)

Páginas

BRÚJULA DEL PENSAMIENTO

BRÚJULA DE ACTUALIDAD

Portada y dibujos del pintor suizo *P. Peyrot*.—En páginas de color, tres trabajos sobre *La crisis del mundo liberal*.—Ilustran los poemas de Eduardo Carranza, el pintor *Gómez Perales*, y el cuento de Eulalia Galvarriato, el pintor *Carlos Pascual de Lara*.

NUMERO 41 (MAYO, 1953)

LA ECONOMIA EN FILIPINAS DURANTE EL REGIMEN ESPAÑOL

POR

PEDRO ORTIZ ARMENGOL

Deseo dar las gracias a la American Historial Collection por proporcionarme esta oportunidad de expresar algunas ideas y datos sobre las condiciones económicas en Filipinas durante el régimen español, un tema que ha sido continuamente considerado como juzgado—y condenado—en libros, revistas, periódicos y discursos en este país. La falta de comprensión ha estado siempre presente, y se ha repetido continuamente: ¿Quién, sino un español, debe intentar esclarecer estos temas? Me temo que la American Historical Collection no hizo bien la elección del conferenciante. Debo precisar no estoy aquí como secretario de una Embajada extranjera, sino como un incansable lector de libros referentes a Filipinas, y, naturalmente, también como español.

Estoy seguro de que, encontrándome entre americanos, mis palabras serán recibidas con la amplitud de espíritu, con el gran espíritu de amistad y verdadero deseo de mutuo entendimiento que caracterizan al pueblo americano. Afortunadamente, siempre deseáis oír la verdad. Esto hoy no es frecuente. Digamos, por tanto, la verdad pura y simple. Estoy ante vosotros con el mismo espíritu, sin nacionalismo.

La única barrera que existe entre el auditorio y el que habla es la barrera del lenguaje: mi pobre conocimiento del inglés. Temo que una pronunciación incorrecta me impida expresarme bien y conduzca a errores. Confío no me ocurra lo que al orador de aquel cuento español de hace ocho siglos, del Arcipreste de Hita: "Cuando los romanos y los griegos quisieron entenderse, al fallarles la lengua común, decidieron expresarse por medio de signos. El griego levantó primero un dedo, y después la mano entera, queriendo significar: "Sólo hay un Dios, y todo El es poder." Pero el romano entendió: "Te meteré este dedo en un ojo y te abofetearé." A esto contestó el romano mostrando sus tres dedos y después el puño, respondiendo a la amenaza. Pero el griego entendió que significaba: "Hay un Dios en tres personas y todo El es fuerza."

Así, aunque mal expresado, prefiero el inglés al lenguaje de los signos, para decir esto: "Ya no hay razón para desacreditar sistemáticamente a España. Es inmoral, es injusto y, además, es ya innecesario."

Se me ha pedido hablar de temas económicos, temas agradables para americanos y para gente que, como los americanos, gustan de números, cifras, estadísticas y claridad. Es un campo donde los hechos sustituyen a los sentimientos; por tanto, un terreno seguro: ningún sentimiento está herido. Nuestro propósito es referir algunos hechos, exhumar algunas cifras. Algunos de estos hechos no son agradables para mí, porque muestran la ingenuidad de la política económica de España en estas Islas; y personalmente la lamento, porque ha perjudicado los intereses de mi país.

Todos sabéis cómo empezó todo: La demanda por las ricas especias llevó a los pueblos europeos a las Molucas o Especiería. Los portugueses y españoles fueron los primeros en embarcarse en esta aventura. El hombre occidental adquirió una sed de oro, de aventuras y de riquezas: la sed que ha caracterizado a las razas europeas durante los últimos diez siglos. Por supuesto, de este espíritu nació América. La demanda de especias cambió el comercio, y el comercio, a su vez, cambió la geogra-

fía. Los portugueses alcanzaron la India rodeando a Africa. Los españoles ocuparon las islas del Atlántico, descubrieron a América y cruzaron el Pacífico. Portugueses y españoles se encontraron en las aguas de Extremo Oriente. Cuando se conocieron estas nuevas, hubo gran excitación en Sevilla. En aquel tiempo, Sevilla no era el hermoso escenario para turistas que ha sido después. Era un enérgico centro de comercio y una importante ciudad naviera con 50.000 habitantes, muchos de los cuales eran mercaderes, hombres de negocios y banqueros. Sevilla era la ciudad más importante de España en el terreno económico. Los banqueros de Sevilla ayudaron al emperador a financiar el viaje de Magallanes, y el beneficio debería cobrarse en especias.

Algunos años antes, hacia 1503, se había fundado en Sevilla la Casa de Contratación. De ella dependería todo el comercio exterior con América y las tierras de Ultramar. A su vez, los portugueses tenían en Lisboa la Casa de India, exclusivamente dedicada al comercio de las especias. Cuando Magallanes partió de Sevilla, en 1519, los mercaderes le dijeron: "¡Por favor, traednos especias!" Cuando, tres años más tarde, la expedición volvió al puerto, solamente entró un barco con 18 hombres; pero habían circumnavegado el mundo por primera vez, obteniendo la primera Cinta Azul del Atlántico y Pacífico. Los banqueros les preguntaron: "¿Traéis muchas especias?" "Pocas, pero ha sido muy difícil", contestaron. Sin embargo, los banqueros y el emperador pensaron: "Vamos a separar este tráfico del general de América, y esperamos que aumente." Y para estar más cerca de Amberes, que entonces era el centro distribuidor en Europa de las especias, todo lo referente a este comercio se trasladó a La Coruña, en el noroeste de la Península. Pensaron que si Lisboa estaba más cerca de Amberes que Sevilla, La Coruña estaba más cerca de Amberes que Lisboa. El productor se acercaba al consumidor.

Pero el tráfico de las especias quedó arruinado por la competencia entre Portugal y España. Los precios bajaron y el producto perdió parte de su importancia económica.

Los banqueros de Sevilla se interesaron entonces más por el oro y la plata, y así empezó el primer sistema económico importante europeo: el "mercantilismo". Los mercantilistas pensaban que la riqueza de una nación se medía con dinero, y que la primera obligación de un Gobierno era adquirir oro y plata y guardarlos por medio de un severo control de importaciones y fuertes aduanas, como el mejor procedimiento para proteger la propia economía. Esta política fué practicada en toda Europa. España, Inglaterra y Francia mantuvieron estos principios durante siglos. Holanda, que era entonces un país pobre con una flota fuerte, combatió el mercantilismo, y prefirió la libertad de comercio. Las naciones que tenían grandes cantidades de oro, y en particular España, defendían aquel sistema económico. Hasta el siglo XVIII prevaleció el mercantilismo. Adam Smith lo destruyó con sus escritos.

El mercantilismo era un error, según los fisiócratas y según las ideas del siglo XIX. Pero es el hecho que existió en Europa durante siglos, y que, después de un eclipse, los modernos Estados incluyen hoy en su programa la política básica del mercantilismo: "Guardar el oro, restringir importaciones, incrementar exportaciones para tener divisas." Lo que nos lleva a la conclusión de que en Economía, como en cualquier otra cosa, nunca existe una última palabra.

Desde un punto de vista mercantilista, la adquisición de Filipinas por parte de España no era un buen negocio. Filipinas no tenía minas importantes, no producía alimentos; el comercio entre las islas y España era prácticamente imposible. Para alcanzar el archipiélago, los españoles tenían que embarcar para un viaje de seis meses hasta Méjico, cruzar el peligroso istmo, resistir las enfermedades tropicales y la inclemencia del clima y embarcarse otra vez para cruzar el Pacífico desde el puerto de Acapulco.

La conservación de estas islas significó para la Corona española un gran

sacrificio. El Gobierno no tenía motivos para conservarlas. Por el contrario, la economía aconsejaba su abandono. Pero existían otros factores que recomendaban su conservación. Las Ordenes religiosas, entonces muy cercanas consejeras de los reyes, necesitaban las islas como base para la penetración misionera en Indochina, China y Japón. La Iglesia también estaba interesada en defender y amparar a los filipinos que habían sido convertidos al Catolicismo, como en aumentar su número.

Si vosotros y yo estamos aquí hoy, es porque Felipe II no se decidió a abandonar estas islas a los mahometanos de Borneo. Sin la resolución de Felipe II, que suponía un verdadero sacrificio de intereses, Filipinas no sería una nación como lo es hoy. Sobre esto, ninguna duda. Dejando a un lado por un momento, el punto de vista religioso de cada uno de los oyentes, considerad la actitud de España. Cuando los Estados Unidos, en nuestros días, resuelven mantener en Corea un sector de Asia con gran pérdida de vidas, dinero y energía, con la única idea de defender a un pueblo amigo contra la agresión, repite lo que España hizo en el pasado. Mantuvimos un paralelo 38 en Mindanao durante tres siglos. Si se exceptúan los borneanos, la penetración en Filipinas fué pacífica: no hubo más resistencia que la mahometana en Mactán y en la bahía de Manila. Los mahometanos estaban entonces conquistando las islas, y veían en los españoles un peligroso competidor. Los bélicos "moros" fueron enemigos del mando de Manila hasta el siglo XX. Por el contrario, los habitantes de estas islas recibieron amistosamente a los pocos españoles que les trajeron la cultura europea del Renacimiento.

El espíritu de los mercaderes o el espíritu práctico reclamó su puesto. La política de los hechos y las realidades fué expuesta a Felipe II al solicitársele abandonar Filipinas. El rey rechazó esta petición, diciendo que "aunque no hubiese oro ni riquezas en el país, no iba a privar a las islas de la luz y de ministros que la predicasen".

Durante el reinado de su hijo, Felipe III, se reunió un Consejo para tratar del abandono de las islas. Un religioso llamado Moraga fué a Madrid, y se arrodilló ante el rey pidiendo no se hiciese así. El rey le contestó: "Id con Dios, Moraga, y haced saber a todos que nunca abandonaré lo que me confió mi padre." Moraga, altamente satisfecho con la respuesta, se embarcó para Manila con muchos hombres. Era una gran expedición, pero nunca alcanzó a Filipinas: Moraga y un millar de viajeros perecieron ahogados en la travesía. Económicamente, otro gran desastre.

Pero los mercaderes encontraron una fuente de consuelo. Los hombres de negocios siempre encuentran una salida cuando piensan. Cuando los españoles desembarcaron en Manila, vivían unos cincuenta chinos en el río Pasig. Estas gentes demostraron ser muy diestros artesanos y muy inteligentes traficantes. Ofrecieron seda, marfil y otras mercancías a los recién llegados.

Y aquí empieza otro capítulo de la historia de este país: la tremenda influencia de los chinos en su desarrollo material. Pero vamos demasiado de prisa.

Mis únicas fuentes de información son documentos históricos, y, entre éstos, los únicos—notad que digo los "únicos" y no los mejores—que pueden servir como fuente de información sobre los primeros años del régimen español en las islas son los documentos que se encuentran en los archivos de Sevilla, en el llamado Archivo de Indias. La historia de la América virreinal y la de Filipinas se encuentran allí. Existen miles de documentos de la época que tratan de cosas serias y de cosas menos serias: las ambiciones, las injusticias, las vanidades, las intrigas, las perturbaciones y los problemas entre las autoridades; en suma, el cuadro completo de la vida en Filipinas durante siglos se encontrará en aquellos incuestionables documentos.

Se necesitarían 1.500 gruesos volúmenes para reunir solamente los referentes a Filipinas. La Compañía General de Tabacos de Filipinas, una firma particular de Manila, comenzó hace treinta años la gigantesca empresa; pero todo

lo que se pudo hacer fué catalogar 21.000 documentos, que se refieren solamente al primer siglo de gobierno. Solamente la lectura de este catálogo, que da una breve descripción del contenido del documento, junto con la Historia del jesuíta P. Pastells, que lo selecciona y comenta, es algo que, además de apasionar, proporciona una información de primera clase. Desgraciadamente, no tenemos tiempo para tratar ni poco ni mucho del hirviente mundo que se encuentra en aquellos escritos. En aquel crisol, el máximo deseo de todos era obtener una "encomienda".

La "encomienda" era una concesión de tierra que hacía el rey. La palabra significa en español "confiar", encomendar algo a alguien. El origen de la encomienda ha de hallarse en las leyes de Indias. El encomendero quedaba encargado del bienestar espiritual y material de los habitantes de la tierra que se le confiaba. Sin embargo, ésta quedaba de propiedad del rey, y los encomenderos eran únicamente los administradores públicos de la propiedad. En el primer siglo del régimen español se concedieron unas 300 encomiendas. El encomendero obligaba al campesino al cultivo y a mantener por lo menos doce gallinas, un cerdo hembra, un gallo y otros animales.

Naturalmente, no todos podían obtener tales encomiendas, que quedaron reservadas para los descubridores o personas que, de una manera u otra, se hubieran distinguido durante la ocupación de las islas.

Naturalmente, este sistema, en la práctica, tenía muchos vicios; pero ¿qué sistema puede librarse de ellos? Para considerarlos libres de prejuicios debemos tener en cuenta también el hecho de que antes de la llegada de los españoles a las islas se practicaba aquí, pura y simplemente, la esclavitud. Los esclavos eran una casta. Desde un punto de vista económico, político y religioso, la encomienda era el único sistema posible: un director con algunos trabajadores, trabajando juntos en beneficio de todos. Esta es la fórmula del capitalismo, me parece.

Se lee lo siguiente en el libro de Eufronio Alip *Political and Cultural History of the Philippines:* "La venida de los españoles también nos trajo cambios materiales y económicos, principalmente en la construcción de ciudades y pueblos, en la introducción de plantas y animales de otros países y el establecimiento de relaciones comerciales más estrechas con los países extranjeros."

En 1602 se firmó con el Japón un Tratado comercial.

Tabaco, piña, papaya, cacao, índigo, maíz y café fueron traídos de la América española. El cultivo de la caña de azúcar fué desarrollado. La importancia de esto puede juzgarse por los resultados de hoy. En nuestros días, el tabaco, la piña y las melazas están entre los más importantes productos de exportación.

Existía un problema de población. El gobernador de las islas se quejaba al rey de que cuando pedía gente le enviaban veinte hombres, pero que todos morían en el camino. Y se quejaba de que el índice de natalidad en Filipinas era entonces tan bajo que se puede decir que era casi nulo.

Recordáis que cuando los españoles llegaron a Manila vivían aquí unos cincuenta chinos, buenos compradores y buenos vendedores; treinta años más tarde había en Manila 25.000. ¿Por qué?

Porque, para remediar aquella situación, el rey había autorizado la entrada de 4.000 chinos. El secreto de este rápido aumento de número en la población china se revela en una carta de un obispo al rey de España. Los culpables eran algunos funcionarios españoles, pues como los chinos tenían que pagar una pequeña cantidad para entrar en Filipinas (cinco tostones, una pequeña moneda de la época), algunos funcionarios permitieron la entrada de muchos inmigrantes para beneficiarse de aquel tributo. La gravedad de esta situación puede verse rápidamente si consideramos que en aquella época había únicamente 1.200 españoles en Filipinas. Los chinos eran esenciales para la vida económica y el desarrollo de la recién fundada ciudad. Eran muy hábiles en toda clase de trabajos. Las

crónicas de la época dan cuenta de la sorpresa de los españoles ante la facilidad y sufrimiento del chino para el trabajo. Sorprendía su habilidad para aprender los oficios, cambiando de actividad cada día o cada semana sin apenas gastar tiempo en aprender la nueva.

Los chinos eran impresores, alfareros, comerciantes, carpinteros; todo menos barberos y zapateros. Eran también muy buenos canteros. Se les asignó un lugar que se llamó *alcaicería*, un lugar para mercado, en la orilla derecha del río Pasig. *Alcaicería* significa en árabe aduana y barrio de mercaderes. Más tarde se le llamó *parián*, palabra mejicana. El *parián* se trasladó más tarde al lugar donde hasta la guerra estuvo el Jardín Botánico, frente a las murallas de intramuros. Aquellas murallas fueron hechas por los chinos. En los priros años de la ocupación, un jesuíta introdujo el ladrillo y el cemento en las islas, con fin defensivo militar. La producción de piedras labradas fué aumentada de un modo impresionante, y las murallas se terminaron en un tiempo extraordinariamente corto. Los fuertes fueron hechos con el impuesto de un 2 por 100 sobre el comercio, impuesto establecido en 1591. Además de este impuesto se creó otro sobre el juego de cartas. Ambos impuestos fueron aprobados por el rey en 1597, y continuaron mientras se construyó intramuros.

En aquellos años se estaba construyendo Manila. Era ya un puerto abierto. En 1572, dos sampanes chinos llegaron aquí desde China y volvieron al puerto de origen. El siguiente año fueron veinte sampanes. Llegaban a Manila hacia el mes de marzo. En la *alcaicería* descargaban las mercancías, pagaban los impuestos y se las llevaban a Cavite, para embarcarlas en los galeones que iban a Méjico.

Hacia 1593 se prohibió a los españoles fueran a China a comprar directamente las mercancías. Hemos de suponer que esta orden fué dada para evitar la dispersión de las fuerzas españolas, para ahorrar vidas en los naufragios del mar de la China y las que se ocasionaran en Cantón. No era acertado dividir una pequeña fuerza de pocos centenares de hombres, permitiendo que algunos de ellos marcharan tan lejos. Los chinos sí que podían venir a Manila; pero debido a los dos intentos que hicieron de conquistar la ciudad, los cañones de la fuerza de Santiago estaban siempre preparados. En la segunda tentativa, la de 1603, las murallas ya existían. Los canteros chinos habían trabajado bien.

Estos trabajos, así como los gastos de la Administración de Filipinas, eran sufragados con las enormes cantidades de oro que venían de Méjico. El Gobierno fué siempre una gran carga. Los funcionarios que venían al país lo hacían con el propósito de estar el menor tiempo posible, reunir algún dinero y volver a las Américas. Los que lo consiguieron fueron muy pocos, y estos pocos lo consiguieron a costa de los chinos, como hemos visto. Los chinos eran ricos y hacían buenos negocios. Pagaban impuestos y estaban obligados a tener una caja común, caja que varias veces estuvo abierta para las necesidades de la comunidad. Por ejemplo, para hacer el primer puente de Manila.

No era fácil hacerse rico con una "encomienda", que eran tierras que había que poner en explotación y que necesitaban capitales.

Los religiosos trabajaron de firme. Se dedicaron de lleno a la evangelización del pueblo. A cambio de su celo y trabajos, no recibieron nada. Los misioneros venían para morir aquí. Muy pocos de ellos volvieron a su patria. Emprendieron el estudio de la fauna y la flora, el de los minerales, el de los dialectos. Fueron ingenieros, arquitectos, agricultores, enseñaron técnicas industriales, fueron soldados. Hicieron muchísimo.

Lo único que unía a España con Filipinas entonces era el galeón mejicano. Nada impresiona más que pensar en la auténtica aventura que era cruzar el Pacífico en una nave de 300 toneladas. Tenemos la tendencia a creer que aquellos hombres confiaban solamente en Dios y en los vientos, que los conducirían a algún sitio más tarde o más temprano; pero lo cierto es

que aquellos viajes, además de aventura cuando fallaba la técnica, eran la consecuencia de grandes estudios, conocimientos y experiencias en ciencias cartográficas, meteorología, estudios de corrientes, de profundidades marinas, etcétera.

El apasionado interés que, hacia 1850, provocaban los *clippers* norteamericanos que estaban conquistando la ruta de China, fué sentido también dos siglos y medio antes por quienes presenciaban la conquista del Pacífico. El camino quedó conquistado, pero señalado con muchos naufragios. La conquista de esta derrota puede considerarse como una de las grandes empresas de la historia de las navegaciones europeas. Además, existían enemigos que esperaban a los viajeros en el camino. Hombres de otras naciones trataban de apoderarse del oro del rey que llevaban los galeones, una carga bien codiciable. Ya en 1604, apenas treinta años después de la fundación de Manila, los galeones de Acapulco transportaban en cada viaje anual 120.000 ducados (unos 270.000 dólares). Llegaban a Manila en marzo, cuando los sampanes chinos, y salían de Acapulco en enero. El viaje de vuelta era más rápido.

Los barcos enemigos los esperaban en los estrechos cercanos a las islas Filipinas. El principal enemigo entonces era Holanda. Hasta el siglo XVIII no empezó Inglaterra sus ataques; pero cuando lo hizo probó ser más peligroso adversario que el holandés.

Las mercaderías chinas—seda, piedras preciosas, marfil, porcelana, té, pimienta—se vendían en América con grandes beneficios; algunas veces hasta de un 300 por 100. Aunque los chinos las vendían en Manila a los españoles a altos precios, y aunque los riesgos eran muy grandes—naufragios, piratas—, la demanda de chinerías era tan grande en España y Méjico que los comerciantes de Manila compraban a los chinos todo lo que traían, sin regatear. Como lo vendían muy bien, no les importaba comprar caro. Un negocio ideal, altos precios y todo el mundo satisfecho. Fué una corriente comercial precedente a la apertura de China al comercio mundial el pasado siglo.

¿A qué bolsillos iban a parar los beneficios de este tráfico? A los de diversos organismos e instituciones beneficiarios de *boletas*. Estas equivalían a los modernos permisos de exportación. Poseerlas era poseer un permiso de exportación para Méjico, con la seguridad de grandes beneficios. Por tanto, adquirirlas era una fuente de problemas y perturbaciones. Era tener una renta segura. Tenían *boletas* el mismo rey, los oidores de la Audiencia (o sea los gobernantes), el gobernador, las Ordenes religiosas (que afectaban sus beneficios a hospitales, asilos, instituciones de caridad), y, en suma, todo el que podía procurárselas.

Con un beneficio del 100 por 100, del 200 o del 300 por 100, es lógico supones los amores que despertaban.

Pero este tráfico—naturalmente—despertó los celos y la envidia de los mercaderes de España. Los que más se quejaron fueron los de Sevilla y Cádiz. La seda y la porcelana chinas estábanles haciendo la vida imposible. Los productos manufacturados en España no podían competir en precio con los traídos de Oriente. Como puede apreciarse, las situaciones se repiten tres o cuatro siglos después. La seda china iba a terminar con la de Valencia y Murcia. El oro que iba hacia China para pagar artículos de lujo, se necesitaba en España para sufragar los gastos de guerra. No ha de extrañar que Sevilla—que había financiado en parte la expedición de Magallanes—se quejara de esta situación y tratase de obtener del rey la supresión del comercio con China e incluso el abandono de las islas.

Como no existía control de importaciones, ni contingentes, ni Acuerdos comerciales de intercambio, Sevilla y Cádiz abogaban por medidas radicales, empleando el argumento más decisivo en aquellos días: "Para que la plata no vaya a parar a manos de infieles..."

En 1593, unos veinte años después de su iniciativa, el tráfico había aumentado de tal manera que el rey creyó necesario intervenir, promulgando un real decreto que lo limitaba, debido a su

"rápido e inmenso crecimiento". Dicha disposición fijaba en 250.000 pesos el valor de las mercancías que podían llevarse a Méjico en cada viaje, y en 500.000 pesos el de las que podían importarse en Filipinas. Esta limitación fué la única concesión hecha a Sevilla y Cádiz.

Hay que fijarse en el hecho de que la riqueza que entraba en las islas era el doble de la que salía. Este es un hecho permanente en el comercio Manila-Méjico. Durante doscientos cincuenta años, los beneficios que los españoles de Manila obtenían en Méjico volvían a Filipinas. Con esos beneficios se construyó el país. Probablemente ello representa más dinero aún que el propio "situado": el oro del rey que venía de Méjico. Y todo ello es una capitulación en las leyes del mercantilismo, una excepción hecha en favor de Filipinas, en perjuicio de la Tesorería española.

Un enemigo de España (Pardo de Tavera) se queja de que "en estos estrechos límites debía únicamente moverse el comercio de la infortunada Filipinas". Así se inventa la Historia.

El comercio con China fué un *dumping*, que perjudicaba grandemente a la economía española, pero se mantenía para dejar beneficios en Manila. Los más perjudicados eran Sevilla y Cádiz, el Wall Street de la época en España.

Pues ni la presión ni la influencia de Wall Street fueron bastantes para que el rey modificase su propósito, y el tráfico con Acapulco continuó, dentro de la limitación impuesta. Con él entraron grandes cantidades de dinero en las islas. Es cierto que una parte importante iba a China, para pagar mercaderías. Cierto que directamente se beneficiaban los españoles poseedores de *boletas;* pero queda el hecho de que el dinero entraba aquí y se quedaba aquí. Era una inversión de capitales muy importante para la época.

El desarrollo económico del país empieza con estos capitales, entrados con sacrificio del interés de España, haciendo una excepción consciente en las ideas económicas del siglo. La única satisfacción en favor de Sevilla y Cádiz era regular el tráfico.

Sin embargo, incluso esta restricción no sirvió de nada a los comerciantes de Sevilla y Cádiz. Porque como en Filipinas los galeones eran cargados con todo lo que podían contener, y, además, valorando los artículos por debajo de su precio, los exportadores de Manila hacían una exportación mayor de los 250.000 pesos permitidos. Durante muchos años fué desobedecida de esta forma la orden del rey.

Todo tiene un fin, y la verdad termina por saberse. En Sevilla y en Cádiz se conoció este fraude. Los comerciantes gaditanos y sevillanos enviaron a Manila un comisario para hacer una investigación. Llegó de Méjico en 1637, e inmediatamente comenzó a actuar y puso orden, proponiendo castigos para los infractores y tasando implacablemente las mercancías, para evitar fraudes. Existe una acusación contra este comisario por haber despachado un barco cuya carga era negocio particular del conde-duque de Olivares. Nos gusta decirlo todo.

¿Terminó el problema aquí? De ninguna manera. Porque entonces fué Manila la que protestó. Manila vivía del tráfico China-Méjico, y si éste se reducía demasiado, Manila desaparecería, pues no bastaba para su vida el oro del rey. Antes de dos años, en 1539, el rey ordenó al comisario abandonar la investigación. Es digno de tenerse en cuenta que la orden del rey fué desobedecida durante cuarenta y cuatro años, y cuando después de cuarenta y cuatro años los perjudicados (el capitalismo) reclaman sus derechos, el rey interviene en favor de los infractores. Y esta vez actúa muy rápidamente: al cabo de dos años. Realmente, parece como si todo hubiera sido hecho para hacer hoy fácil la explicación de la actitud desinteresada de España en Filipinas, como si se hubiera deseado entonces que al mundo de hoy le pareciese ingenua y candorosa. Si alguien tiene el derecho de criticar la política española de entonces, es un español de hoy, que ve en aquella política un desinterés absoluto hacia los intereses económicos de su país.

Un siglo más tarde, Sevilla protestaba aún contra estas irregularidades. A nadie le importa la economía española. La espléndida industria textil de Castilla está en decadencia. Desde 1702, por una nueva ley, se permite aumentar el tráfico del galeón. Y Cádiz vuelve a protestar contra el hecho de que éstos llevan triplicada la carga permitida.

Las industrias de la sede en Toledo, Valencia, Sevilla y Granada desaparecen. Tal es la gravedad de la situación que, en 1718, el rey prohibe la importación de seda de China, que era de mejor calidad y más barata que la española. Manila entonces no pierde el tiempo, y despachó dos delegados a Madrid para protestar contra tal acuerdo y para solicitar nuevos aumentos. La cédula real de 17 de junio de 1724 deroga la disposición de 1718 y otra de 1720 que la reforzaba, y sigue el daño contra la industria textil de la Península. Un decreto de 1734 (8 de abril) permite que el tráfico se aumente al doble, aumentando a 500.000 pesos el valor de las mercancías que podían embarcarse, y a 1.000.000 de pesos el del dinero de retorno. Los comerciantes de Manila procuraron duplicar y triplicar estas cifras. Resultado: la industria sedera española, la más importante de Europa, murió en el siglo XVIII. Sin embargo, pueden leerse explicaciones de estos hechos en autores enemigos de España, escritos con tal malicia y mala fe que el lector superficial puede creer que España estaba sacrificando a Manila. Repito que nadie más que los españoles pueden criticar aquella política. Si el galeón de Acapulco hubiera sido suprimido, los resultados habrían sido beneficiosos en algún aspecto: algunas fábricas de la Península hubieran sobrevivido; hubiese habido más trabajo productivo en Manila en lugar de vivir de un privilegio comercial; por lo menos la mitad de las causas de disputa entre las autoridades se hubieran evitado, y, finalmente, no hubiera existido una emigración de oro español a China.

Bajo las mismas circunstancias, ninguna nación seguiría hoy los pasos de España. Para tener derecho moral para criticar la política económica de España en el siglo XVI y en el XVII, tendrían antes los críticos que sacrificar Manchester a la industria de hilatura de la India; tendrían que sacrificar la industria americana a la del Japón, que trabaja más barata; tendrían que abrir las puertas al *dumping* ruso. Y cuando hayan hecho todo esto, no habrán hecho más de lo que hizo España en Filipinas durante los dos primeros siglos de su dominio.

Y vamos a entrar en el siglo XVIII y seguir examinando nuestra política. En este siglo vemos las Compañías comerciales de signo inglés. Las guerras y los idealismos han agotado a nuestro país. En 1776, en Inglaterra, Adam Smith publica su *An inquiry into the nature and causes of the wealth of Nations*, que va a ser la Biblia económica del siglo XIX, divulgando las doctrinas de la libre empresa con la producción sin trabas y el comercio sin restricciones. En realidad, propugnaba lo que en aquel tiempo convenía más a una gran nación que tenía la mayor marina mercante del mundo, y en cuyo suelo empezaba a florecer un gran capitalismo, dispuesto a imponerse en los débiles mercados del mundo, todo ello apoyado por un poder naval que estaba dispuesto también a abrirse mercados a cañonazos.

En 1733, España había fundado la Real Compañía de Filipinas, como un instrumento comercial entre el comercio de Sevilla y Cádiz y el de Filipinas. Esta Compañía fracasó debido a la oposición que encontró en Manila.

Llegó el siglo de las luces. En el siglo XVIII, un gran rey, Carlos III, emprendió en algunos aspectos reformas en España. Resultaba que no estábamos creando riqueza en la medida que lo hacían los ingleses y los franceses. Para esta empresa se necesitaban mucho trabajo, mucho tiempo y cambiar algunas mentalidades. También había que encontrar dinero para mejorar la estropeada economía de España después de siglos de lucha. En el nuevo orden de cosas, las Filipinas deberían valerse por sí mismas y no depender del "situado".

En 1765, un alto funcionario en las

islas, el fiscal general Viana, escribió un memorial sobre *El estado de miseria que existía en las Islas Filipinas, la necesidad de decidirse por su abandono o mantenerlas con fuerzas respetables; de los inconvenientes de lo primero y las ventajas de lo segundo; de lo que pueden producir a la Real Hacienda; de la navegación, expansión y utilidad de su comercio.* En su escrito, el fiscal recomienda la creación de una nueva Compañía comercial que fomente el comercio hispanofilipino, terminando con la ruta de Acapulco y enviando barcos directamente desde España, vía Cabo de Buena Esperanza.

Las peticiones en este sentido fueron aumentando, y el rey resolvió actuar. Una fragata de la Marina Real inauguró un viaje anual a Manila, por el Cabo de Buena Esperanza, cargada con mercancías. Este tráfico amenazaba seriamente el privilegio de la nave de Acapulco.

La innovación era sensacional. En lugar de unas Filipinas exportando artículos de lujo chino a cambio de oro, las islas recibirían ahora manufacturas europeas a cambio de mercancías filipinas y chinas. Este intercambio era más sano para ambas economías: la de España y la de Manila. Y este intercambio demuestra esto: que ahora las islas tenían algo que ofrecer; que Filipinas era ya un país exportador. Aquellas fragatas hicieron en total catorce viajes, y tuvieron un éxito relativo, pese a la dura oposición de algunos comerciantes de Manila, que preferían seguir con el fácil y provechoso tráfico con Acapulco. El Gobierno había acertado, al final, sobre lo que más convenía a la nación; pero había aún individuos que no veían las ventajas que el nuevo sistema traía.

El fiscal vuelve a escribir. Dice que el país es rico y que puede sostenerse sin la ayuda del "situado". Las islas pueden mantener un intenso comercio sin necesitar la ayuda de la Corona. Han pasado dos siglos desde que se prohibió a los españoles acercarse a China a comprar. Recordemos que, en 1593, había solamente unos pocos cientos de españoles en las islas, y se los quería mantener juntos contra el serio peligro de las invasiones chinas, japonesas y borneanas.

Pero dos siglos más tarde, la Colonia estaba estabilizada: el número de españoles era ya de 3.000 y existía una sólida organización política; el peligro de invasión china ha desaparecido por la existencia de la nueva técnica militar europea; los ataques de ingleses y holandeses no han logrado lo que se proponían, y la Administración española es firme porque, prácticamente, toda la población la apoya. Es entonces cuando se considera que no hay razón para prohibir que los barcos españoles vayan a Cantón para buscar la mercancía. Era el momento indicado para que el comercio de Filipinas se extendiera. Madrid lo considera así, y se funda en Manila una Junta de Comercio, y en 1785, una nueva Real Compañía de Filipinas. Era ésta una Sociedad con un capital de 8.000.000 de pesos. El Banco del Estado aportó capital, así como los Municipios de Sevilla y la Habana. El mismo rey invirtió 1.000.000 de pesos. Los objetivos de esta Compañía eran: tráfico directo entre Filipinas y España; expansión del comercio de las islas con Asia, y abrir el puerto de Manila no solamente al comercio chino, como hasta entonces, sino en beneficio también de otros países. Se estableció que el 4 por 100 de los beneficios de la Compañía se destinasen al incremento de la agricultura y la industria en las islas. Los productos filipinos llevados a España fueron declarados libres del pago de derechos de Aduana. Se procuró que vinieran técnicos, incluso extranjeros, al país; principalmente matemáticos, químicos y botánicos. La Compañía ofrecía libre transporte hasta Manila para los artesanos trabajadores especializados de cualquier parte del mundo. La única condición: ser católicos apostólicos romanos. Un tercio de la tripulación de los barcos de la Compañía debería estar compuesto por filipinos. Una real orden, de 15 de agosto de 1789, abrió el puerto de Manila al comercio con todos los países de Asia. El desarrollo del comercio fué general e intenso. Parece ser que aquellas reformas estuvieron hechas en el

momento justo y de la manera más apropiada.

El dinero de la Compañía fué invertido en el desarrollo de la economía de las islas. Algunos millones fueron empleados en el desarrollo del cultivo de la seda y en el aumento de la producción de azúcar, algodón y pimienta. Se montaron algunas pequeñas fábricas de tejidos, empleándose en ello 20.000.000 reales.

Todo esto sucedió hace exactamente ciento sesenta y tres años.

Y esta situación duró unos cincuenta años más. Después ocurrió algo inesperado. El entonces gobernador de las islas, Basco y Vargas, que había trabajado con energía en favor de la agricultura y la industria, permitió otra vez a los chinos el tráfico Cantón-Manila, pensando que ello abarataba la mercancía. Los españoles no podían competir con los chinos, y se les dejaba el terreno otra vez, después de aquel intento de españolizar el tráfico de la misma China. Es de prudentes reconocer los hechos.

El gobernador Basco desarrolló sólidamente la economía del país. Entre otros aciertos fundó la Sociedad Económica de Amigos del País, una típica institución del siglo. Cuando un hombre vale, parece ser que vale para todo. Basco mejoró intramuros y dejó las murallas y puertas casi en la forma en que se encontraban en 1945, cuando fueron destruídas.

Basco, además, decidió terminar con el envío del "situado" de Méjico. Pensó mucho sobre ello, y determinó conseguirlo por medio del estanco del tabaco, convirtiendo su cultivo en un monopolio, como en España ocurría. En lugar de permitir su libre cultivo, se haría en adelante en lugares escogidos, seleccionándolo y cuidándolo con los recursos técnicos de la época. El impuesto del tabaco sería una renta. Tuvo que luchar contra muchos intereses creados, pero salió adelante con su plan.

Basco era un hombre verdaderamente extraordinario. Como consecuencia de este monopolio pudo enviar a la Corona de España 150.000 pesos. Madrid no se lo creía. Después de doscientos veinte años de gastar dinero en el país, España obtenía algún dinero de él por primera vez. La hazaña mereció la gratitud real, y así se expresó en la real orden de 17 de julio del año 1784.

El rey pidió más dinero, para el sostenimiento de la Marina. Pero desde 1785, el año siguiente, los ingresos fueron destinados a las necesidades de las islas.

En 1805, la Real Compañía de Filipinas había aumentado su capital social a 12.500.000 pesos (antes, 8.000.000), y el capital aportado por el rey fué de 4.000.000 de pesos. Casi todo el aumento recayó en la Corona: parece como si el rey inyectara dinero para salvar la Compañía. Es cosa reconocida que la indiferencia de los comerciantes de Manila amenazaba seriamente su existencia. Vamos a explicar las razones de este fracaso, según fuentes de procedencia española, filipina y norteamericana.

La versión española: "La Compañía rehusó traer productos alimenticios a Filipinas, dejando este cometido en manos de los extranjeros. Los elementos de las islas no mostraban interés más que en el comercio con Méjico, tan provechoso e inmediato. La Compañía luchó por introducir especias de Filipinas en los mercados de Europa (aquí otra vez la vieja cuestión de las especias); pero perdió dinero en el intento porque las de Sumatra eran más baratas. La Compañía tardó en reconocer este hecho." Estas son las razones principales manifestadas por diversos autores. Otra razón da Zúñiga en su *Estadismo:* la falta de interés de los agricultores.

Ahora, la versión filipina (la historia de Alip): "El fracaso de la Compañía fué debido a diversas causas: Primera, la Compañía no tenía la explotación del tráfico Manila-Méjico, que era el que realmente interesaba en Manila. Segunda, la Compañía se equivocó sobre la importancia de los productos de fabricación filipina. Filipinas era (y aun es) esencialmente un país agrícola, y lo que realmente procedía desarrollar era la agricultura y no la industria. Las inversiones de capitales en la industria,

hechas con propósitos especulativos, la llevaron a la quiebra. Tercera, el fracaso puede ser imputado igualmente a la indiferencia de los filipinos hacia las operaciones comerciales de la Compañía, bien porque su atención estuviera absorbida por el tráfico con Méjico, bien porque los beneficios inmediatos que la Compañía brindase eran reducidos. Cuarta, la Compañía sobrevaloró la calidad de algunos productos filipinos, especialmente especias, que podían obtenerse más baratas en otros lugares de la Malasia. Quinta, descuido de importar de España artículos, tales como vinos y productos alimenticios, muy solicitados por los aquí residentes, estableciéndose una dependencia respecto de los chinos, que hacían este comercio en su beneficio."

Y, finalmente, la fuente norteamericana: Según el artículo del señor Miller, publicado el pasado agosto de 1952 en *The Journal of the American Chamber of Commerce* (página 300), la constitución de la Compañía *"marked the turning point in Spain's policy of repression and restriction to one of development"*. Como el autor se refiere a un hecho ocurrido en una fecha tan lejana como la de 1785, su confirmación casi pasa a ser un argumento en favor de España, que tomó un acuerdo tan filantrópico en tiempo tan remoto. Pero, según el autor, la Compañía se vió envuelta en dificultades financieras, que duraron hasta 1834, debido a la "incompetencia de sus funcionarios, la política de represión de los naturales de Filipinas, etc.".

El artículo del señor Miller es extraordinario: una hábil tergiversación de hechos y cifras. Manejando éstas con la adecuada redacción, el lector superficial saca la consecuencia contraria a lo que las cifras indican. Este brillante ejercicio de redacción se divide en párrafos, subtitulados de esta manera: "Se sacrifica la prosperidad de Filipinas"; "Se crea la Real Compañía y fracasa"; "Los americanos toman la dirección en el mundo de los negocios de Filipinas". El señor Miller olvida decir que la Compañía fué disuelta después de cincuenta años de actividad. Olvida que fueron los ingleses y los chinos quienes dirigieron desde entonces los negocios en Filipinas. Y olvida también que España nunca sacrificó la prosperidad de Filipinas. Refutar el artículo del señor Miller y demostrar que cada frase parece escrita con deliberada malicia, nos llevaría un tiempo del que no disponemos. Se acusa a España de sacrificar la prosperidad de Filipinas en su propio interés. España dió a Filipinas, en el curso de algunos siglos, millones de dólares. Si nos limitamos únicamente al aspecto económico, que es lo que deseamos, es gracioso acusar a España del deseo de destruir la economía de estas islas, cuando se hizo de Manila un puerto abierto para el negocio chino, cuando se hizo de Manila el primer puerto oriental ampliamente abierto a Occidente, cuando se creó en Manila un comercio intercontinental, cuando se hizo de Manila la puerta de Asia y cuando la inmensa mayoría de los beneficios que todo esto producía quedaban en este país. Hace falta tergiversar mucho las cosas para llegar a unas conclusiones tan falsas.

Vamos a suponer que, dentro de dos o tres siglos, un historiador acuse a los Estados Unidos de sacrificar la prosperidad del mundo en la posguerra de 1945. Quedaríais atónitos. Diríais que este sacrificio de la prosperidad del mundo os ha costado nada más que 40.000.000.000 de dólares en los primeros seis o siete años de esta posguerra. Podéis esperar esta clase de gratitud, porque siempre habrá alguien a quien le guste tergiversar las cosas de tal manera que aparezcáis como responsables de las desgracias del mundo en el siglo XX.

Hace un momento lamentaba que fuese un americano quien así acusase a España. Afortunadamente, en esta ocasión el pecado es menos grave. Es un pecado de conveniencia, no de mala fe. Cuando el *Journal of the American Chamber of Commerce* publicó el pasado año la calumniosa "Short History of Business and Commerce in the Philippine Islands", sencillamente reimprimía un artículo escrito en 1929, el cual, a su vez, estaba "ampliamente basado" *(taken largely)*, en lo que se re-

fiere a España, en el libro de Regidor y Masson *Commercial Progress in the Philippine Islands*, publicado en Londres en 1905. Es decir, que manejamos ideas e intenciones de cincuenta años de antigüedad, o, mejor dicho, más viejas aún, porque el libro de Regidor fué escrito probablemente durante su estancia en Londres, en el último cuarto del siglo XIX. Manejar ideas de setenta u ochenta años de edad va siendo improcedente, según van las cosas de rápidas. Hay que tener en cuenta que Regidor era un patriota y revolucionario filipino, que fué exilado a las Carolinas. Pudo escaparse y llegar a Londres, en donde me parece que su hermano era abogado asesor de la Embajada de España en aquella ciudad. Regidor vivió en Londres, cuna y centro del libre comercio del siglo XIX. Imbuído de las ideas del ambiente, Regidor creía que toda restricción económica era un pecado. Y las establecidas por un país enemigo, una buena oportunidad para desacreditarle. Todo vale en la guerra.

No puede sorprender que cincuenta o setenta años atrás, un enemigo contemporáneo de España escribiese un libro de batalla. Lo que sorprende es que sus ideas se utilicen setenta años después, cuando el paso del tiempo ha debido de aclarar las cosas. Por otra parte, sorprende que se ataque hoy a España por cualquier norma comercial restrictiva, cuando el mundo ha olvidado ya del todo las teorías del libre comercio. En este mundo de permisos de importación, tarifas prohibitivas, *clearings*, controles oficiales de moneda, derechos preferenciales, cuotas, etc., acusar a España porque no practicó siempre la máxima libertad (que tampoco practicaban ellos, entiéndase bien), es la cosa más ridícula que un hombre puede hacer.

Los optimismos del siglo XIX duraron como pudieron, en lo económico, hasta 1930. La publicación de aquel artículo en 1929 era aún excusable: era el último año de optimismo. Las teorías, sin embargo, han cambiado desde la gran depresión, y vosotros, americanos, aprendisteis que no es tan fácil la Economía.

Repetimos que lo que hace más injusta cualquier acusación es el hecho de que no fuimos los únicos en establecerlas. Cuando las naciones de Europa fundaron Compañías comerciales, protegiéndolas con grandes privilegios, España siguió el ejemplo; cuando, apoyada por su gran poderío naval, Inglaterra impuso en su beneficio un sistema de libre comercio, España aceptó la nueva política. En 1789 se había permitido la entrada en el puerto de Manila de barcos extranjeros cargados con mercancías de cualquier país de Asia. Seis años más tarde se concedió a estos barcos el privilegio de una larga estancia en el puerto.

Empieza el siglo XIX en pleno desarrollo de las nuevas teorías. En 1809 ocurrió algo muy importante en Manila. Los ingleses, pertinaces rivales de España en estas aguas e invasores de Manila solamente hacía cuarenta años, pasaron a ser aliados de España en la guerra contra Napoleón. Esto ocurrió en 1808. Los espléndidos ingleses supieron aprovechar esta nueva situación, y sin pérdida de tiempo, al año siguiente ya funcionaba en Manila una casa comercial inglesa. Por entonces también ocuparon Singapur. En 1910, el gobernador de Filipinas propone la supresión del tráfico con Acapulco, como se venía haciendo. El Parlamento español aprueba la reforma y autoriza a todo comerciante de Manila a enviar carga por valor de 500.000 pesos y 1.000.000 de pesos en el viaje de retorno. La multiplicación del negocio era considerable. La última nave de Acapulco salió de Manila en 1811, cerrando un ciclo de doscientos treinta años de comercio "controlado". En adelante, en lugar de monopolio sería un derecho de todo comerciante. Al mismo tiempo, España dió a Filipinas una franquicia de tarifas aduaneras durante un período de diez años, en beneficio de los productos de las islas. Véanse los cambios radicales que trajeron el año 1809 y siguientes.

La Compañía de Filipinas siguió trabajando. Regía ya en las islas el Código de Comercio español. Se había creado un Tribunal de Comercio. Las ideas del siglo exigían más libertad; los Gobiernos nada tenían que hacer en el

terreno económico, salvo dejar hacer y dejar pasar. En 1834, un real decreto suprimió la Compañía de Filipinas. Manila pasó a ser un puerto libre.

Cuando todo esto ocurría, Manila era la capital de un país que producía gran cantidad de azúcar, abacá, tabaco, índigo y arroz. Los barcos de todas las naciones venían a esta ciudad a comprar sus productos. Igual que para Europa y los Estados Unidos, estos años fueron para Filipinas años de desarrollo y prosperidad. El aumento de actividad comercial y la riqueza que entró en el país determinaban un rápido crecimiento de población. Hacia 1830 había en las islas unos 3.000.000 de filipinos y 6.000 españoles y descendientes de españoles y algunos miles de chinos. Vivían también unas pocas docenas de ingleses, franceses y norteamericanos, con casas de comercio exportadoras e importadoras (pero no podían comerciar al por menor dentro del país, en las provincias). En 1840 había en Filipinas 39 Compañías comerciales, entre las cuales siete eran inglesas, dos norteamericanas y una francesa.

Y vamos ya a decir algo de la penetración comercial norteamericana en el Extremo Oriente. En 1784, tres meses después de la evacuación de Nueva York por los ingleses, el barco norteamericano *Emperatriz de China* navegó de Nueva York a Cantón llevando *ginseng*, una raíz aromática, "que en Oriente valía lo que pesaba en oro". Los beneficios obtenidos en esta venta fueron extraordinarios. Con el producto compraron seda, té, porcelanas y otros productos chinos. Desgraciadamente, los Estados Unidos tenían poco que ofrecer en aquel tiempo a los chinos en intercambio, pero vuestros ascendientes no se desanimaron. En 1790 encontraron una solución. Supieron que los chinos recibirían gustosos pieles de nutria; pieles que fueron llevadas a China por primera vez en el barco *Columbus*, que, por cierto, fué el primer barco norteamericano que dió la vuelta al mundo.

Diez o quince años más tarde, el comercio norteamericano con Cantón era ya importante. Existían ya en aquel puerto factorías inglesas, norteamericanas y francesas. Fué una dura competencia para Manila, que dejó de ser el único enlace comercial entre China y el mundo occidental. Pero Manila había dejado de vivir del comercio intercontinental. Gracias al dinero que había entrado, el país era un importante exportador de productos agrícolas.

La historia del comercio norteamericano con Oriente tiene un aspecto aventurero y romántico. La necesidad de desarrollar este comercio fué la causa de la creación de los *clippers*. La velocidad pasó a ser ahora casi más importante que la capacidad de la nave. La lucha por el *record* en la travesía del Pacífico fué una hermosa aventura del siglo XIX. En 1846, un *clipper* norteamericano fué de Cantón a Nueva York en setenta y cuatro días, doblando el cabo de Hornos. Era un importante *record*. Al año siguiente, otro barco vuestro dió la vuelta al mundo en ciento noventa y cuatro días. Era otro *record*. Los tres años de Magallanes habían quedado muy atrás.

El comercio con China puso a los Estados Unidos en contacto con Filipinas, siendo probablemente el primer contacto importante. Ya hemos dicho que existían dos casas comerciales norteamericanas. Según el artículo del señor Miller, el comercio norteamericano amenazó al comercio inglés: "Se supo que los navieros norteamericanos podían reducir sus tarifas a menos del 50 por 100 de las tarifas inglesas, y se supo también que en Cantón los norteamericanos mostraban mejores condiciones y habilidad que los comerciantes de cualquier otro país."

Las dos casas norteamericanas de Manila eran Russell Sturgis and Co. y Peel Hubbell and Co. En 1869 quebraron, debido a la pujanza y a la fuerza de las Compañías inglesas rivales.

(Incidentalmente, quizá a alguien le interese esto: Un Sturgis, de la casa Russell Sturgis, nacido en Boston, se casó aquí con la hija de un funcionario español. Murió Sturgis, dejando cuatro hijos y algo de dinero, en Boston. La viuda, aun joven, volvió a casarse, esta vez con un funcionario español de apellido Ruiz, asesor financiero del gobernador de Filipinas. El nue-

vo matrimonio tuvo un hijo, que fué más tarde un conocido escritor y filósofo: Jorge Ruiz Santayana, conocido por vosotros como George Santayana, muerto en Roma el año pasado.)

Hemos llegado ya a la mitad del siglo XIX. El negocio de exportación está en manos de los ingleses, primeros compradores de azúcar, abacá, arroz, cigarros, etc., sobrepasando incluso a España.

En 1850, la última ley discriminatoria contra los chinos fué suprimida al admitir la Administración que los chinos pudiesen pujar en las subastas públicas. Lo comenta ampliamente un escritor español de temas económicos de la época, que definió "el carácter chinobritánico de la vida económica filipina". Era la consecuencia del libre comercio.

Esta política beneficiaba a las naciones bien organizadas, poseedoras de una fuerte Marina, de grandes capitales y recursos financieros y de poderosas organizaciones comerciales. Ninguna nación podía competir con los ingleses en este terreno hace un siglo, de igual manera que no se puede competir con los Estados Unidos en nuestros días.

La libertad de competencia determinó el fantástico crecimiento de los chinos en el comercio filipino. Los intereses eran, una vez más, sacrificados a los principios. En lugar de seguir el ejemplo de los países que establecían entonces barreras en las tierras de Extremo Oriente, abrimos Manila al forastero para sucumbir ante su mayor fuerza. Considero esto con satisfacción porque fué un beneficio para los filipinos. Ya que desde 1824 no entraba oro mejicano, la fórmula del puerto abierto atrajo grandes cantidades de dinero, e igualmente determinó para siempre el carácter cosmopolita y occidental que caracteriza a Manila. Otra vez el artículo del *Journal* tiene algo desagradable y mentiroso que decir: "Las Compañías extranjeras empezaron a prestar dinero a los filipinos. Los filipinos nunca habían podido obtenerlo para desarrollar su agricultura..."

Para incrementar el comercio español con Filipinas se pensaba desde hacía tiempo en la creación de un Banco. En 1851 empezó sus operaciones el Banco Español Filipino de Isabel II, con un capital de 400.000 pesos. Sus reglamentos fueron redactados por los comerciantes Tuason y Aguirre: el primero, filipino; el segundo, no lo sé. La mitad del capital inicial fué suscrito por los organismos religiosos benéficos, a los que así se garantizaba un seguro dividendo. La otra mitad fué suscrita por particulares. Se daban dividendos del 10 y 15 por 100; pero en aquel tiempo esto no parecía atractivo (quizá por el mal precedente que ocasionó el tráfico con Acapulco), y el Banco realizaba pocas operaciones. Debemos suponer que no logró inspirar la necesaria confianza, y por ello fué necesario dar un paso de la mayor importancia política, social y económica: la admisión de firmas chinas entre la clientela del Banco. Este paso fijó definitivamente hasta el fin del siglo el carácter chinobritánico del comercio de Manila. El prestigio inglés subió aún más al ser abierto el Canal de Suez.

A mediados del siglo fueron abiertos al comercio internacional los puertos de Iloilo, Zamboanga y Sual (1855). El de Cebú, en 1860.

A mediados del siglo, dos ingleses escribieron dos libros muy significativos sobre las islas. Uno de ellos es el interesantísimo *Recollections of Manila and the Philippines during 1848, 1849 and 1850*, por Roberto McMicking, Esquire, impreso en Londres en 1851. Es admirable en este libro su estupenda modernidad; parece haber sido escrito en nuestros días, por su claridad, objetividad y visión. Supone una fuente de información muy buena. Su autor, con una mentalidad inglesa característica, considera que los españoles no estaban explotando el país—lo cual es cierto—debido a su falta de capacidad, lo cual, aunque sólo comparativamente, también es cierto. El autor, bien dispuesto hacia los españoles, vió en la situación existente "síntomas de progreso en rápido crecimiento". Sin embargo, consideraba que nuestra política comercial era peor que la de los turcos. El autor —muy orgulloso inglés—cree ver el peligro de que los españoles de Manila "tienden a imitar, más o menos incons-

cientemente, las costumbres del comerciante yanqui, que no son otras que llevarse la mejor parte, siendo muy frecuentemente poco escrupulosos en sus actividades cuando les reportan un beneficio". Esta exageración es una consecuencia de la rivalidad entonces existente entre ingleses y americanos. También es una prueba del imperialismo inglés, incluso en el terreno de lo descriptivo.

Un ejemplo nos da McMicking de la torpe política comercial de España. Para proteger la producción filipina de estambre, España promulgó una ley gravando los tejidos ingleses en un 40 por 100 de su valor, si se importaban en un barco español, y en un 50 por 100, si en un barco extranjero. A los ojos del fabricante inglés de entonces, esta ley era una atrocidad; pero no a los ojos del artesano filipino. (A lo largo de 22 páginas, el autor describe las diferentes manufacturas existentes en el país: piña, jusi, estambre de algodón, seda, sombreros, cigarros, cuerda.)

El autor dice: "La actividad comercial inglesa (en Manila) consiste principalmente en vender algodón y productos fabricados, y en comprar productos de las islas para la exportación; mientras el negocio de los norteamericanos, que vendían pocas cosas, consiste casi totalmente en la compra de productos para los mercados de los Estados Unidos y de cualquier parte."

La actividad comercial más importante de los comerciantes españoles era exportar "inmensas cantidades" de arroz a China. Filipinas era un país exportador de arroz.

Los ingleses se mostraban muy interesados en este país, realmente muy interesados, pues veían la posibilidad de convertirlo en un dominio británico. Cuando la bandera inglesa fué puesta en Hongkong, los ingleses se interesaron más en las Filipinas que antes, pues debió de parecerles una buena retaguardia para Hongkong. Los ingleses deben ser admirados por muchas cosas; pero creo que el más importante motivo es el de que siempre, hasta en lo que parece más insignificante, están haciendo política exterior. El último capítulo de McMicking, el XXXV, parece escrito por el Ministerio de Relaciones Exteriores de Londres: tan admirable disciplina nacional muestra en él. Con tan rígida disciplina, todo es posible.

¿Hace falta una prueba del interés que los ingleses mostraron por Filipinas alrededor de 1850? El episodio del norte de Borneo. ¿Otra prueba? El viaje del famoso Mr. Bowring, gobernador de Hongkong, a estas islas en 1858. Muchos de vosotros conoceréis este estupendo viaje. Es una versión pintoresca, al mismo tiempo que objetiva, de este país, conteniendo algunas opiniones valiosas sobre él, sus habitantes y sus problemas. Los datos económicos son del más alto interés. Bowring critica la política de España (y aquí es necesario recordar lo que dije de la disciplina nacional), pero también reconoce sus éxitos. Para él, la situación en Filipinas es peor que la de Cuba o Java, pero mucho mejor que la de cualquiera otra isla malaya. Un comentarista español de 1870 apostilla en esta afirmación: "La población de Java es triple que la de Filipinas; pero la producción de Java no es triple que la de Filipinas." En Java hay 50.000 holandeses; en Filipinas hay 2.000 peninsulares.

Bowring creía que el futuro de este país sería el de ser absorbido por los chinos. Contradice esta opinión la de Mallat, un viajero contemporáneo que escribió que Filipinas algún día dominaría a Indonesia, el Pacífico, Australia, China y Japón, y dentro de pocos años se convertiría en el centro del comercio mundial.

Las descripciones que Bowring hace del país son cuidadas, y sus datos, solventes. Estudia y analiza los escritos de Sinibaldo de Mas, un diplomático español que visitó a Manila por el año 1834 y comprendió perfectamente los problemas que la isla planteaba. La situación económica del país era la siguiente: ingresos procedentes de impuestos, 10.000.000 de pesos. De estos 10.000.000 de pesos, 7.000.000 procedían de la renta del tabaco; 2.000.000 de otras fuentes y solamente 600.000 pesos de impuestos de Aduanas. De la suma total, solamente 1.011.850 pesos se re-

mitían a España. Vemos cómo en el siglo XIX, según las modernas ideas políticas, Filipinas se mantenía por sí misma e incluso enviaba ya algunas cantidades pequeñas a España. Las islas vivían de sus propios recursos.

Según Bowring, Manila era un gran puerto exportador. Las firmas comerciales en las islas aumentaron: siete casas inglesas, tres americanas, dos francesas, dos suizas y una alemana.

El comercio se desarrolló de tal manera que proporcionalmente quizá fuese solamente superado su desarrollo por el de Europa y los Estados Unidos. Los estudiantes de Economía e Historia de este país tienen aquí un gran campo de investigación, ya que existen bastantes testimonios; pero procede clasificarlos, depurarlos y estudiarlos. Algo se hizo en los años de la revolución, pero con propósito político.

A finales del siglo, España trató de reconquistar la dirección económica en Filipinas. En 1887 se abrió una famosa exposición de productos de estas islas en Madrid, y poco después en Barcelona. El Gobierno trató de interesar a los capitalistas y a los sectores de la población para hacer inversiones y para venir a vivir aquí. En 1882 fué abolido el monopolio de tabacos. El año anterior se había fundado la Compañía General de Tabacos de Filipinas. Hace algún tiempo leí en una revista nacionalista de Manila este párrafo: "Cuando vinieron los americanos encontraron, muy sorprendidos, un pueblo de malayos hispanizados. Encontraron una ciudad con apariencia antigua, equipada con un sistema telefónico nada menos que en 1890, carreteras muy buenas, una línea de vapores, comunicaciones de cables, escuela náutica, una Universidad..." Y trenes, electricidad, etc.

Y así hemos llegado al final del siglo.

Quisiera resumir todo esto, puntualizando algunos hechos que creo incontrovertibles: Primero, la conservación de Filipinas fué un gran error desde el punto de vista económico. Segundo, Manila nació del comercio intercontinental entre China, la América española y Europa. Tercero, una gran riqueza entró en Filipinas gracias al galeón de Acapulco, ya que siempre el valor de lo importado fué el doble de lo exportado. Por otra parte, el "situado" suponía otra inversión en las islas. Cuarto, como resultado de los adelantos técnicos en agricultura, en el siglo XVIII Filipinas era un país exportador de gran importancia. Manila fué un gran puerto desde 1785. A mediados del siglo XIX era un gran centro comercial, con instituciones bancarias y una fuerte actividad económica. (Incluso existía ya una nacionalidad.)

Así que decir que "la restricción fué el rasgo característico de la política económica de España en Filipinas" (como se oyó decir en un discurso pronunciado en esta ciudad el día 1 de febrero pasado) es tan absurdo como hablar de la "lentitud" como el rasgo característico de los automóviles de 1910. Estos coches serán "lentos" si se los compara con los de 1953; pero debemos considerarlos rápidos si los comparamos con la marcha de un caballo. Sobre esto, ninguna duda. (¡Y creedme, no estoy anunciando los coches de este año!)

España realizó su misión en las islas a un alto precio.

Y no tuvimos ingresos ni explotamos a nadie. Tampoco deben juzgarse los hechos de hace ciento cincuenta años desde el punto de vista de las condiciones presentes y los resultados actuales. Los abusos e injusticias que pudieron ocurrir no fueron, de ninguna manera, el rasgo característico del régimen español, sino solamente la excepción. Seguimos leyendo muchas cosas sobre los problemas sociales en este país y en todas partes. El informe de Hardie culpa poco menos que a Legazpi por el actual problema de los campesinos. Podríamos, siguiendo el mismo ejemplo, culpar a los romanos del problema de nuestras carreteras, ya que han quedado antiguas las que hicieron en España; o a los fenicios por los problemas de nuestra navegación marítima, ya que no hicieron puertos que puedan servirnos hoy. ¿Es esto lógico?

Los Estados Unidos se enfrentan actualmente con una nueva situación y con nuevos hechos. Debemos, por tanto, rectificar anteriores actitudes, y creo que esta labor correspondería específi-

camente a un Comité de Historia, como es éste.

Creo que la rectificación debe ser absoluta. En los últimos veinte siglos, solamente cuatro o cinco estructuras políticas merecen nuestra admiración por la energía, el valor, la inteligencia y el esfuerzo humano que ha supuesto levantarlas y sostenerlas. Son los romanos, los españoles, los ingleses (y ahora los americanos), quienes las hicieron. Así que vamos a respetarnos los unos a los otros.

Durante los tres siglos de régimen español en Filipinas, las condiciones de paz y de orden que prevalecieron, y el desinteresado y natural desarrollo de la economía de las islas, determinaron un gran crecimiento de su población: desde medio millón de habitantes hasta los siete millones. En el mismo período, la población de España creció de 8 a 17 millones; la de Francia, de 10 ó 12 a 25 millones; la de Inglaterra, de 7 u 8 a 30 millones. (Las de Francia e Inglaterra son cifras solamente aproximadas.)

Vemos, por tanto, que las primeras naciones del mundo en aquellos tres siglos, o doblaron o, a lo más, cuadruplicaron su población (el crecimiento de los Estados Unidos no cuenta aquí, pues se debe a la inmigración, en gran parte), mientras que la población de Filipinas se multiplicó por 14.

Este es un argumento muy firme en favor de la intervención de España en este país. Hace un momento dije que no tuvimos compensación por esta acción. Rectifico: ésta ha sido nuestra renta.

En *La Divina Comedia,* Dante destina un saco del octavo círculo del *Infierno* para los mentirosos, para las gentes que maquinan contra la paz y la comprensión entre los hombres, para los falsos testigos y para los aduladores. En estas líneas he procurado en todo momento no merecer ser enviado a aquel lugar.

Manila, 19 de febrero de 1953.


3 8198 306 781 129
THE UNIVERSITY OF ILLINOIS AT CHICAGO